BENEDETTO CROCE

SAGGI FILOSOFICI
IV

MATERIALISMO STORICO

ED

ECONOMIA MARXISTICA

QUARTA EDIZIONE RIVEDUTA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

SAGGI FILOSOFICI

IV

MATERIALISMO STORICO

ED ECONOMIA MARXISTICA

BENEDETTO CROCE

MATERIALISMO STORICO

ED

ECONOMIA MARXISTICA

QUARTA EDIZIONE RIVEDUTA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1921

ALLA MEMORIA

DI

ANTONIO LABRIOLA

CHE M'INIZIÒ A QUESTI STUDI

PREFAZIONE

Questi saggi sono stati sparsamente pubblicati, nel corso degli ultimi quattro anni, in riviste scientifiche e in atti accademici [1]; e io m'induco a raccoglierli in volume non solo per la ragione libraria, che le prime ristrette edizioni ne sono esaurite, e intanto accade che essi siano molto discussi e di continuo richiamati nelle controversie che si agitano sul marxismo; ma anche perchè, riuniti, si chiariscono a vicenda e, se non m'inganno, offrono nel loro giro un esame abba-

---

[1] Il primo, col titolo: *Sulla concezione materialistica della storia*, in *Atti dell'Accad. Pontaniana di Napoli*, vol. XXVI, 1896, 3 maggio; il secondo, in francese, nel *Devenir social*, a. II, fasc. di novembre 1896, e in italiano, Napoli, Giannini, 1897; il terzo, anche negli *Atti* della Pontaniana, vol. XXVII, 21 novembre, e poi in francese nel *Devenir social*, fasc. di febbraio e marzo 1898, estratto col titolo: *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, Paris, Giard et Brière, 1898; il quarto, in francese, nel *Devenir social* del novembre 1898; il quinto, nella *Riforma sociale* di Torino, a. VI, fasc. V, maggio 1899; il sesto, in *Atti* della Pontaniana vol. XXIX, 1899, 7 maggio. Il saggio sul *Comunismo di T. Campanella* fu pubblicato nell'*Archivio storico per le provincie napoletane*, a. XX, 1895, fasc. IV.

stanza compiuto dei problemi teorici fondamentali di quella dottrina.

È stato affermato, da più d'uno, che io, da rigido marxista ortodosso, mi sia venuto via via mutando e abbia assunto, in fine, atteggiamento di critico e di oppositore. Non avrei, naturalmente, nessuna difficoltà ad ammettere il fatto, se fosse vero; ma che non sia vero, non debbo spendervi parole intorno: i saggi qui raccolti, e che sono tutto ciò che ho mai pubblicato in materia, bastano a provarlo. Si vedrà che già in quello sul Campanella (pubblicato nel 1895) si criticavano le stravaganze filosofiche e storiche di uno dei più autorevoli marxisti ortodossi, del Lafargue; che nel secondo (messo come primo nel volume) sono tutte le idee, riaffermate poi negli altri, sui limiti entro i quali íl materialismo storico è da accogliere, e vi si discutono i punti a mio credere non accettabili della rielaborazione fattane dal prof. Labriola; che nel terzo, sul Loria, pubblicato sul finire del 1896, è brevemente formolata la poco ortodossa interpetrazione della teoria marxistica del valore, svolta negli scritti seguenti e che ha porto argomento alla recente polemica col mio sempre ottimo amico Antonio Labriola. Dunque, per quanto io cerchi ed altri cerchi, non si riesce a determinare il tempo in cui sarei stato « marxista ortodosso », e il momento in cui sarebbe avvenuta la mia « conversione ».

Un disaccordo e una varietà è, di certo, in questi scritti; ma non già nella sostanza del pensiero, sibbene nel tono o nel colorito che si voglia dire. Composti in tempi diversi, sotto diverse impressioni e con diversi

sentimenti, — da quello di entusiasmo, che desta la prima lettura dell'opera geniale di uno scrittore come il Marx, a quello di disgusto per le pedanterie, i sofismi e le vacuità dei suoi prossimi scolari, — è naturale che, di tutto ciò, questi scritti si risentano. Ma spero, che non si vorrà confondere il variar del *pathos* col variar del *logos*. Nel raccoglierli, non ho voluto farvi se non poche e piccole correzioni; e la sola soppressione notevole è quella della lunga appendice bibliografica, che accompagnava il primo saggio del volume: bibliografia, che sarebbe ora superflua, tanto più che si è intrapresa in Italia, a cura del prof. Ciccotti, un'edizione delle opere maggiori e minori del Marx, dell'Engels e del Lassalle, tradotte nella nostra lingua.

Mi sembra opportuno far notare che i miei scritti, benchè condotti con altra forma di esposizione e, direi, con altri abiti mentali, e con maggiore interessamento per la pura filosofia, rappresentano in Italia, nella interpetrazione e critica delle dottrine marxistiche, la medesima tendenza, che si è venuta svolgendo quasi contemporaneamente in Francia per opera del Sorel, e che procura di liberare il nòcciolo sano e realistico del pensiero del Marx dai ghirigori metafisici e letterarî del suo autore, e dalle poco caute esegesi e deduzioni della scuola. Mi auguro che i saggi del Sorel, così importanti, vengano presto anch'essi raccolti in volume. Avvertirò anche che, per quel che concerne la prima fase del pensiero del Marx e la sua costruzione filosofica e metafisica (la quale resta come strascico, e talvolta come semplice fraseologia, nei suoi

scritti posteriori), io non ho avuto occasione di farvi se non qualche accenno, piuttosto per indicare le questioni di genesi storica e di critica teorica da risolvere, che non per risolverle io stesso. Ma l'argomento è stato ora tolto a considerare di proposito dal valente prof. Giovanni Gentile (*La filosofia di Marx*, studî critici, Pisa, Spoerri, 1899), e io rimando per questa parte al suo ottimo lavoro.

Napoli, luglio 1899.

In questa seconda edizione, la raccolta è accresciuta di alcuni scritti, sparsamente pubblicati [1], che si legano alla materia dei precedenti. Altri, più brevi o più occasionali, non mi è sembrato opportuno raccogliere.

Quattro sono le tesi principali, che si difendono nel giro di questi saggi. La prima concerne il modo plausibile d'intendere e adoperare il materialismo storico dei marxisti; la seconda, l'interpetrazione da dare alla teoria marxistica del valore, perchè anch'essa diventi in qualche modo adoperabile; la terza, la critica della legge circa la caduta del saggio di profitto (legge che, se fosse esattamente stabilita, come il Marx credeva,

[1] Sono: *Marxismo ed economia pura* (inserito nella *Rivista italiana di sociologia*, a. III, 1899, pp. 738-748); le due lettere sul *Principio economico* (nel *Giornale degli economisti*, 1900 e 1901); la nota *Il giudizio economico e il giudizio tecnico* (negli *Atti dell'Acc. Pontaniana*, vol. XXXI, 1901); e la recensione *Economia filosofica ed economia naturalistica* (nella rivista *La Critica*. diretta da B. Croce, IV, 1906, fasc. 2°).

importerebbe nè più nè meno che la fine automatica e imminente della società capitalistica); la quarta, la proposta di una scienza filosofica dell'Economia, che sorga accanto alla comune Economia empirico-astratta.

Posso dire, che le due prime tesi sono state generalmente accolte; tanto che le formole da me coniate: — che il materialismo storico debba valere come semplice canone d'interpetrazione; — che la teoria del valore-lavoro sia nient'altro che il risultato di un paragone ellittico tra due tipi di società, — hanno giovato a metter fine a molte discussioni, sono divenute usuali, e si odono ormai ripetere quasi senza che si ricordi chi le ha messe pel primo in circolazione. — La terza tesi è forse più dura ad accettare; ma io sono lieto che uno dei più esperti conoscitori del marxismo, l'economista e filosofo Ch. Andler, abbia avvalorato la mia critica, giudicando: « Très sûrement, M. Croce a découvert dans le marxisme une erreur grossière, qui est la déduction de la baisse du taux de l'intérêt; et le 3e volume du *Capital* en est ruiné tout entier » (nelle *Notes critiques de science sociale*, di Parigi, a. I, n. 5, 10 marzo 1900, p. 77). — L'idea, infine, di un'economia filosofica è offerta più propriamente alla meditazione dei filosofi; ed io spero di avere prossima opportunità di mostrare ancora una volta i servigi che essa è in grado di rendere alla intelligenza più profonda della costituzione dello spirito umano.

Sulle relazioni del marxismo con l'hegelismo non sono più tornato, avendo per implicito detto ciò che

mi sembra se ne debba pensare in un mio saggio intorno allo Hegel, che vede la luce insieme con la ristampa di questa raccolta [1].

Napoli, maggio 1906.

La terza edizione ha ricevuto solo lievi ritocchi, perchè, sebbene in altri miei lavori io abbia ripreso alcuni degli argomenti discorsi in questi saggi, considerandoli sotto nuovi aspetti, e abbia svolto, e anche qua e là corretto, alcune delle teorie che vi sono proposte, ho voluto lasciare inalterata la fisionomia generale di un libro nel quale non poco del mio posteriore filosofare è come in germe e in abbozzo.

Nei venti anni e più, passati dal tempo in cui la maggior parte di esso fu scritta, il mondo, al suo solito, è andato innanzi; e sono andato innanzi anch'io. E se ora ricerco le cagioni oggettive dell'interessamento onde già fui preso pel marxismo e pel suo materialismo storico, vedo che ciò accadde perchè, attraverso quel sistema, io risentivo il fascino della grande filosofia storica del periodo romantico, e venivo come scoprendo un hegelismo assai più concreto e vivo di quello che ero solito d'incontrare presso scolari ed espositori, che riducevano Hegel a una sorta di teologo o di metafisico platonizzante. Nella concezione politica poi, il mar-

---

[1] *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Bari, 1906: ora nel vol.: *Saggio sullo Hegel ed altri scritti di storia della filosofia*, ivi, 1913).

xismo mi riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana, mercè la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza, e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89. Per queste stesse ragioni, mi attraeva la figura del Marx, del quale testè i più dei suoi seguaci italiani e francesi hanno appreso con maraviglia che caldeggiava le guerre, ammirava i Bismarck e i Moltke, e giubilava delle vittorie tedesche contro la Francia: maraviglia assai ingenua. Molteplici testimonianze di coloro che lo conobbero da presso già ce l'avevano descritto imperatorio di temperamento e sprezzante, estimatore della sola aristocrazia, alla quale si argomentava di ergere contro, non già i poverelli o il « buon popolo », ma la sua nuova società lavoratrice, concepita anch'essa come una sorta di aristocrazia.

Chi tornerà col pensiero sulla storia della cultura italiana degli ultimi decennî non potrà, a mio avviso, non avvertire la larga e benefica efficacia esercitata dal marxismo sugli intelletti italiani tra il 1890 e il 1900. Per quella dottrina, penetrata nelle università insieme col giovanile socialismo, gli studî storici furono, dopo lunga decadenza, ritolti alla incompetenza dei puri filologi e letterati, e dettero buoni frutti di storia economica, giuridica e sociale; e il pensiero filosofico ne venne assai stimolato per la ripresa di operosità alla quale si andava allora preparando.

Ma ora, dopo più di venti anni, il Marx ha perduto in gran parte l'ufficio di maestro, che allora tenne; perchè, nel frattempo, la filosofia storica e la dialettica

sono risalite alle loro proprie fonti e vi si sono rinfrescate e rinnovate per trarne lena e vigore a più ardito viaggio, e, quanto alla teoria politica, il concetto di potenza e di lotta, che il Marx aveva dagli Stati trasportato alle classi sociali, sembra ora tornato dalle classi agli Stati, come mostrano nel modo più chiaro teoria e pratica, idea e fatto, quel che si medita e quel che si vede e tocca. La qual cosa non deve impedire di ammirare pur sempre il vecchio pensatore rivoluzionario (per molti rispetti assai più *moderno* del Mazzini, che gli si suole presso di noi contrapporre): il socialista, che intese come anche ciò che si chiama rivoluzione, per diventare cosa politica ed effettuale, debba fondarsi sulla *storia*, armandosi di *forza* o *potenza* (mentale, culturale, etica, economica), e non già confidare nei sermoni moralistici e nelle ideologie e ciarle illuministiche. E, oltre l'ammirazione, gli serberemo, — noi che allora eravamo giovani, noi da lui ammaestrati, — altresì la nostra gratitudine, per aver conferito a renderci insensibili alle alcinesche seduzioni (Alcina, la decrepita maga sdentata, che mentiva le sembianze di florida giovane) della Dea Giustizia e della Dea Umanità.

Viù (Torino), settembre 1917.

B. C.

I

SULLA FORMA SCIENTIFICA

DEL MATERIALISMO STORICO

Il materialismo storico è quel che si dice un tema di moda. Nato or son cinquant'anni, visse per molto tempo vita ristretta ed oscura; ma in questi ultimi sei o sette anni è giunto rapidamente a grande notorietà, e ha dato origine a una copiosa letteratura, che si accresce di giorno in giorno. Io non intendo rifare ancora una volta la storia, già molte volte fatta, della genesi di quella dottrina, nè riferire e criticare i luoghi, oramai notissimi, del Marx e dell'Engels che la enunciano, e le varie opinioni degli oppositori, dei difensori, dei divulgatori, e dei correttori o corruttori. Il mio scopo è soltanto di sottoporre ai colleghi alcune poche osservazioni intorno a essa, prendendola nella forma in cui si presenta in un libro recentissimo del prof. Antonio Labriola, della università di Roma [1].

Per molte ragioni, a me non ispetta di lodare questo libro del Labriola. Ma non posso non dire, quasi per necessario chiarimento, che esso mi è sembrato la più ampia e profonda trattazione dell'argomento: scevra di pedanterie e di piccinerie erudite, eppure recante in ogni rigo i segni della conoscenza perfetta che l'autore ha di quanto si è scritto

[1] *Del materialismo storico, dilucidazioni preliminari* (Roma, E. Loescher, 1896). Si veda lo scritto precedente dello stesso autore: *In memoria del « Manifesto dei comunisti »* (2ª ediz., ivi, 1895).

sul proposito; tale, insomma, che risparmia la noia del polemizzare con vedute erronee ed eccessive, che vi appaiono oltrepassate. La sua opportunità è poi grandissima in Italia, dove il materialismo storico è diffuso quasi soltanto nella forma spuria datagli da un ingegnoso professore d'economia, il quale se n'è spacciato ritrovatore [1].

I

A chi legga il libro del Labriola, e procuri cavarne un concetto preciso della nuova dottrina storica, un primo risultamento dovrebbe mostrarsi chiaro e ineluttabile, che io raccolgo nella seguente proposizione: «Il cosiddetto materialismo storico non è una filosofia della storia». Ciò il Labriola non dice in modo esplicito, anzi, se si vuole, a parole, dice talora proprio l'opposto [2]. Ma la negazione, se io non m'inganno, è implicita nei limiti che egli viene ponendo al significato della dottrina.

La reazione filosofica dello spirito critico gettò a terra le costruzioni innalzate dalla teologia e dall'arbitrarismo metafisico, che aduggiavano il campo della storiografia. La vecchia filosofia della storia fu colpita a morte. E, quasi dispregiativa e deprecativa, nacque la frase: «far filosofia della storia», per dire: fare storia fantastica e artificiosa, e forse tendenziosa.

Vero è che, negli ultimi tempi, sono cominciati a rivedersi libri che prendono a titolo appunto la «Filosofia della storia», e che parrebbero accennare a una risurrezione, la quale in verità non ha luogo, perchè si tratta di cosa assai

---

[1] Il prof. Achille Loria; intorno al quale si veda, in questo volume, il saggio II.

[2] Lo chiama una volta: «l'ultima e definitiva filosofia della storia».

diversa. Questa recente letteratura non vuol dare vita a una nuova filosofia della storia, ma rappresenta semplicemente un filosofare sulla storia: distinzione, che merita di essere in breve ragionata.

La possibilità di una filosofia della storia presuppone la possibilità di una riduzione concettuale del corso della storia. Ora, se è possibile ridurre concettualmente i varî elementi della realtà che appaiono nella storia, ed è quindi possibile fare una filosofia della morale o del diritto, della scienza o dell'arte, e insieme una filosofia delle loro relazioni, non è possibile elaborare concettualmente il complesso individuato di questi elementi, ossia il fatto concreto, che è il corso storico. Nel suo complesso, il movimento storico non si potrebbe ridurre se non a un sol concetto, che è quello di sviluppo, reso vuoto di tutto ciò che è contenuto proprio della storia. L'antica filosofia della storia teneva possibile un'elaborazione concettuale della storia, o perchè, facendo intervenire l'idea di Dio e della Provvidenza, leggeva nei fatti le intenzioni dell'intelletto divino; o perchè trattava il concetto formale dello sviluppo come includente in sè in modo logico le sue determinazioni contingenti. È curioso il caso del positivismo che, non essendo nè tanto grandiosamente fantastico da abbandonarsi alle concezioni della teologia e della filosofia razionale, nè tanto severamente critico e intellettualmente agguerrito da tagliare il male alla radice, si è fermato a mezza strada, ossia proprio al concetto dello sviluppo e dell'evoluzione, e ha definito vera filosofia della storia quella dell'evoluzione: come legge che spieghi lo sviluppo, l'asserzione dello sviluppo stesso. Poco male se si trattasse solo di codesta tautologia; ma il male è che, per assai facile trapasso, il concetto della evoluzione, nelle mani dei positivisti, esce sovente dalla vacuità formale, che pure è la sua verità, e si riempie di un contenuto, o meglio, della pretensione di un contenuto, molto

simile ai contenuti teologici e metafisici. E basti come prova la quasi religiosa unzione e venerazione onde si ode dai democratici discorrere del sacro mistero dell'Evoluzione.

Con tali vedute realistiche è stata fatta, ora e per sempre, la confutazione di ogni e qualunque filosofia della storia. Senonchè la stessa critica delle vecchie costruzioni erronee richiede una discussione di concetti, ch'è un filosofare, sebbene sia un filosofare che va diritto a negare la filosofia della storia; e, d'altro canto, la pratica storiografica fa sorgere molteplici quesiti metodologici. I lavori pubblicati in questi ultimi anni, in senso prettamente realistico, col titolo di filosofia della storia, e dei quali ricorderò come esempî l'opuscolo del Simmel in Germania e, presso di noi, una prolusione universitaria dello stesso Labriola, contengono per l'appunto nient'altro che tali ordini di ricerche e dilucidazioni. I filosofi della storia, che, continuando nell'antica maniera, offrono disegni di storia universale razionalmente dedotti, sono voci *clamantium in deserto*, cui si può lasciar la consolazione di reputarsi apostoli solitarî di una grandiosa verità disconosciuta.

Ora il materialismo storico, nella forma in cui lo presenta il Labriola, ha abbandonato nel fatto ogni pretesa di stabilire la legge della storia, di ritrovare il concetto al quale si riducano i complessi fatti storici.

Dico «nella forma in cui egli lo presenta», perchè il Labriola non ignora, che parecchie correnti, nel seno della scuola materialistica della storia, tendono a ravvicinarsi a quelle concezioni viete.

Una di queste correnti, che potrebbe chiamarsi del monismo o del materialismo astratto, introduce nella concezione della storia il materialismo metafisico. Come si sa, il Marx, discorrendo delle relazioni del suo pensiero con lo hegelismo, usò una volta una frase a punta, che è stata presa troppo per la punta. Egli disse che lo Hegel pone la

storia sulla testa, e che bisogna capovolgerla per rimetterla sui piedi. Per lo Hegel, l'Idea è la realtà, laddove nella concezione di lui (Marx) l'idealità non è se non la materialità trasformata e tradotta nella testa dell'uomo. Di qui l'affermazione, tante volte ripetuta, che la concezione materialistica sia la negazione o l'antitesi della concezione idealistica della storia. Sarebbe forse opportuno ristudiare una buona volta, con precisione e con critica, codeste affermate relazioni del socialismo scientifico con lo hegelismo. Per accennare l'opinione che io me ne son fatta, il legame tra le due concezioni a me sembra, più che altro, meramente psicologico, perchè lo hegelismo era la precoltura del giovine Marx, ed è naturale che ciascuno riattacchi i nuovi ai vecchi pensieri come svolgimento, come correzione, come antitesi. In realtà, l'Idea dello Hegel (e il Marx doveva ben saperlo) non sono le idee degli uomini; e il capovolgimento della filosofia hegeliana della storia non può consistere nell'affermare, che le idee nascano come riflesso delle condizioni materiali. L'inverso sarebbe logicamente questo: la storia non è un processo dell'Idea, ossia di una trascendente realtà razionale, sibbene un sistema di forze: alla concezione trascendente si opporrebbe la concezione immanente. E, quanto alla dialettica hegeliana dei concetti, a me sembra che essa abbia somiglianza puramente esteriore ed approssimativa con la concezione storica dei periodi economici e delle condizioni antitetiche della società. Ma, checchè sia di queste obiezioni, — che esprimo in modo dubitativo, sapendo la difficoltà dei problemi d'interpetrazione e di genesi storica, — se è certo che il materialismo metafisico, cui il Marx e l'Engels dall'estrema sinistra hegeliana facilmente pervennero, ha dato il nome ed alcuni particolari alla loro concezione della storia, altrettanto certo mi sembra che così il nome come quei particolari sono estranei al significato vero della dottrina. Questa non può essere nè materialistica

nè spiritualistica, nè dualistica nè monadistica: nel suo campo ristretto non si hanno innanzi gli elementi delle cose, in modo che si possa discutere filosoficamente se siano riducibili l'uno all'altro e se si unifichino in un principio ultimo. Si hanno innanzi oggetti particolari, la terra, la produzione naturale, gli animali; si ha innanzi l'uomo, in cui appaiono differenziati i cosiddetti processi psichici dai cosiddetti fisiologici. Parlare in questo caso di monismo e di materialismo, è dir cosa priva di senso. Alcuni scrittori socialistici hanno espresso la loro meraviglia perchè il Lange, nella sua classica *Storia del materialismo*, non tratti del materialismo storico. Che il Lange conoscesse il socialismo marxistico non occorre ricordare; ma egli era uomo troppo avveduto da confondere col materialismo metafisico, che era il suo assunto, il materialismo storico, che non ha con quello nessuna relazione intrinseca, ed è un semplice modo di dire.

Senonchè, il materialismo metafisico dei fondatori della nuova concezione storica, e il nome che a quest'ultima è stato dato, hanno sviato non pochi. Citerò come esempio un libercolo recente, che è per questo rispetto degno di nota, dovuto a uno scrittore socialista assai reputato, il Plechanow [1]; il quale, prendendo a studiare il materialismo storico, sente il bisogno di risalire agli Holbach ed agli Helvétius. E si scaglia contro il dualismo e il pluralismo metafisici, affermando che «i più notevoli sistemi filosofici furono sempre monistici, cioè intesero per materia e spirito solo due classi di fenomeni di cui la causa è una ed inseparabile». E, contro i sostenitori della distinzione dei fattori storici, esclama: «Si vede qui l'antica storia, sempre rinascente, della lotta dell'eclettismo contro il monismo, la storia dei muri di separazione; qui la natura, là lo spirito, ecc.». Non pochi resteranno sbalorditi a questo balzo inaspettato dalla con-

---

[1] *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (Stuttgart, 1896).

siderazione della storia alle braccia del monismo, in cui non sapevano di dover aver tanta fede.

Il Labriola si guarda accuratamente dal cadere in codeste confusioni. « La società è un dato (egli scrive): la storia non è se non la storia della società ». E polemizza con pari vivacità e buon effetto contro i naturalisti, che pretendono ridurre la storia umana alla storia naturale, e contro i verbalisti, che dalla denominazione di « materialismo » si argomentano d'inferire il significato proprio della nuova concezione. Ma dovrà parere anche a lui che la denominazione dovrebbe essere cangiata, perchè la confusione è in essa, per così dire, intrinseca. Certo, si possono piegare le vecchie parole ai nuovi significati; ma fino a un certo grado e coi debiti avvedimenti.

Innanzi alla tendenza a ricostruire una filosofia materialistica della storia, sostituendo alla onnipresente Idea l'onnipresente Materia, conviene riaffermare l'impossibilità d'ogni costruzione di tal genere, che, quando non si perde nell'arbitrario, si risolve in una pura superfluità e tautologia. — Ma da un altro sviamento, che si nota tra i seguaci della scuola materialistica della storia, e che si congiunge col primo, è da aspettare un danno, non solo per la comprensione della storia, ma anche per l'azione pratica. Parlo delle correnti teleologiche (di teleologia astratta), contro le quali anche si oppone, con tagliente polemica, il Labriola. La stessa idea di progresso, che è parsa a molti la sola legge storica da salvare dalle tante escogitate dai pensatori filosofi e non filosofi, è per lui resa priva della dignità di legge e ridotta a significato assai particolare. La nozione di esso (dice il Labriola) è « non solo empirica, ma sempre circostanziale e perciò limitata »; il progresso « non istà sul corso delle cose umane come un destino od un fato, nè qual comando di legge ». La storia c'insegna che gli uomini sono capaci di progredire; e noi possiamo guardare le sva-

riate serie dei fatti sotto quest'angolo visuale: non altro. Nè meno circostanziale ed empirica è l'idea della necessità storica, dalla quale bisogna cancellare ogni traccia di razionalismo e di trascendenza, per vedervi il semplice riconoscimento del piccolissimo campo che nel corso delle cose è lasciato all'arbitrio individuale.

Dei fraintendimenti teleologici e fatalistici si deve riconoscere, che un po' di colpa spetta allo stesso Marx; il quale, come una volta ebbe a dichiarare, amava di civettare *(kokettiren)* con la terminologia hegeliana: arma pericolosa, con cui sarebbe stato meglio non giocare troppo; onde ora si stima necessario fornire di parecchie sue affermazioni una interpetrazione assai larga e conforme allo spirito generale delle sue dottrine [1]. Un'altra cagione è in quell'impeto, in quella fede che accompagna, come ogni azione pratica, anche l'azione pratica del socialismo, e genera credenze ed aspettazioni che non sempre vanno d'accordo col cauto pensiero critico e scientifico. Ed è curioso osservare come i positivisti di fresco convertiti al socialismo superino tutti gli altri (che cosa vuol dire la buona scuola!) nei loro concetti teleologici, nei loro schemi predeterminati, e riassorbano in quel che ha di peggio lo hegelismo, che avevano un tempo così violentemente combattuto senza conoscerlo. Il Labriola ha detto benissimo che le stesse previsioni del socialismo sono semplicemente d'indole morfologica; e, invero, nè il Marx ne l'Engels avrebbero mai astrattamente affermato che il comunismo debba accadere per una necessità ineluttabile nel modo che essi disegnavano. Se la storia è sempre circostanziale, perchè, in questa nostra Europa occidentale, non potrebbe, per l'azione

---

[1] Si vedano, per esempio, le osservazioni intorno ad alcune proposizioni del Marx, contenute nell'articolo *Progrès et développement*, nel *Devenir social* del marzo 1896.

di forze ora incalcolabili, sopravvenire una nuova barbarie? Perchè l'avvento del comunismo non potrebbe essere o reso superfluo o affrettato da taluna di quelle scoperte tecniche, che hanno finora prodotto, come il Marx stesso ha mostrato, i maggiori rivolgimenti storici?

A me, dunque, sembra che si faccia migliore lode alla concezione materialistica della storia, non già col dirla «l'ultima e definitiva filosofia della storia», ma con l'affermare che addirittura essa «non è una filosofia della storia». Questa intima sua natura, che si svela a chi ben l'intende, spiega la repulsione ch'essa mostra a una formola dottrinale soddisfacente, e come al Labriola stesso sembri appena agli inizî e ancora bisognosa di molto sviluppo. E spiega anche come l'Engels abbia detto (e il Labriola fa suo quel detto), che essa non sia altro che un nuovo metodo; con che si vuol negare che sia una nuova teoria. Ma è poi un nuovo metodo? Debbo confessare che anche il nome di metodo non mi pare del tutto giusto. Quando i filosofi idealistici si provavano a dedurre razionalmente i fatti storici, quello, sì, era un nuovo metodo; ma gli storici della scuola materialistica adoprano gli stessi strumenti intellettuali e seguono le stesse vie degli storici, dirò così, filologi, e solamente recano nel loro lavoro alcuni dati nuovi, alcune nuove esperienze. È diverso, dunque, il contenuto e non già la forma metodica.

II

Ed eccoci al punto, che è da stimare sostanziale. Il materialismo storico non è, e non può essere, una nuova filosofia della storia, nè un nuovo metodo, ma è, e dev'essere, proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico.

È appena necessario rammentare come si venga via via superando l'ingenua veduta comune dell'obbiettività dello storico: quasi che le cose parlino e lo storico stia ad ascoltare e a registrare le loro voci. Chi si mette a comporre storie ha innanzi documenti e racconti, ossia piccole parti e segni di ciò che è realmente accaduto; e, per provarsi a ricostruire l'intero processo, gli è necessario ricorrere a una serie di presupposti, che sono le idee e le notizie che egli possiede delle cose della natura, dell'uomo, delle società. I pezzi necessarî per compiere l'oggetto, di cui non ha innanzi se non frammenti, li deve ritrovare in sè stesso; e nell'esattezza dell'adattamento si manifesta il valor suo, la sua genialità di storico. Onde riesce evidente che l'arricchimento di quelle idee e di quelle esperienze è condizione di progresso per la storiografia.

La parte del libro del Labriola, che tratta delle nuove esperienze e concetti, offertici dal materialismo storico, a me pare assai bella ed efficace. Il Labriola mostra come la storiografia fosse già pervenuta, nel suo svolgimento, alla teoria dei fattori storici; cioè alla concezione che il processo storico sia effetto di una serie di forze, che si chiamano le condizioni fisiche, le formazioni sociali, le istituzioni politiche, gl'individui dirigenti. Il materialismo storico procede oltre, all'indagine delle relazioni di questi fattori tra loro, o, meglio, li considera tutti insieme come parti di un unico processo. Secondo questa teoria (com'è detto in un brano, tante volte trascritto, del Marx), sostrato della storia sono i rapporti della produzione ossia le condizioni economiche, che danno luogo alla divisione delle classi, alla formazione dello Stato e del diritto, e alle ideologie delle costumanze e dei sentimenti sociali e morali, il cui riflesso si ritrova poi nell'arte, nella scienza, nella religione.

Intendere esattamente questa concezione non è facile, e la fraintendono tutti coloro che, anzichè prenderla in con-

creto, la enunciano astrattamente, al modo che si enuncia una verità filosofica ed assoluta. In astratto, la teoria non si può sostenere senza distruggerla, ossia senza tornare alla teoria dei fattori, che è l'ultima parola dell'analisi astratta [1]. Parecchi hanno immaginato che il materialismo storico voglia dire: la storia non essere altro che la storia economica, e tutto il resto una semplice maschera, un'apparenza senza sostanza. E si affannano poi a cercare quale sia il vero dio della storia, se l'istrumento produttivo o la terra, con discussioni che ricordano in ogni punto quella, proverbiale, dell'uovo e della gallina. Federico Engels era assediato da gente che gli si rivolgeva per domandargli come si dovesse intendere l'azione del tale o tal altro fattore storico rispetto al fattore economico. Ed egli, nelle non poche lettere responsive che scrisse, e che ora, dopo la sua morte, si vedono comparire su per le riviste, lasciava intendere che, quando insieme col Marx, sotto la lezione dei fatti, concepiva quella nuova interpetrazione storica, non aveva inteso formolare una teoria rigorosa. In una di queste lettere, si scusava di quel tanto di esagerazione che potevano, egli e il Marx, aver messo nell'affermazione polemica delle loro idee, e raccomandava di badar piuttosto alle interpetrazioni storiche da loro date, che non alle adoperate espressioni teoriche. Bella cosa (egli esclamava), se si potesse dar la formola per intendere tutti i fatti storici! Applicando quella formola, l'intelligenza di qualsiasi periodo storico diventerebbe tanto facile quanto la soluzione di una equazione di primo grado [2].

---

[1] Per questa ragione, non chiamerei, come fa il Labriola, la teoria dei fattori una «semidottrina»; nè mi pare del tutto calzante l'analogia con le vecchie dottrine, sorpassate in fisica, in fisiologia e in psicologia, delle forze fisiche, delle forze vitali, delle facoltà dell'anima.

[2] V. sua lettera in data 21 settembre 1890, pubblicata nella rivista

Il Labriola concede che la pretesa riduzione della storia al fattore economico sia un'idea balzana, che può esser venuta in mente a taluno dei troppo frettolosi propugnatori della dottrina, o dei non meno frettolosi oppositori [1]. Ammette la complicatezza della storia, il successivo fissarsi e isolarsi dei prodotti di primo grado che diventano indipendenti, le ideologie che si cristallizzano in tradizioni, le ostinate sopravvivenze, l'elasticità del meccanismo psichico che rende l'individuo irriducibile al tipo della classe o dello stato sociale, l'inconsapevolezza ed inintelligenza nella quale gli uomini sovente si sono trovati circa le loro proprie situazioni, l'insaputo e l'inconoscibile di credenze e superstizioni nate per istrani accidenti e ravvolgimenti. E poichè l'uomo vive non solo nella società ma anche nella natura, ammette la forza della razza, del temperamento e delle suggestioni naturali. E, finalmente, non chiude gli occhi innanzi all'efficacia degli individui, ossia dell'opera di quelli che si chiamano grandi uomini, i quali, se non sono dominatori, sono certo collaboratori di cui la storia non potrebbe far di meno.

Con tutte queste concessioni egli viene a riconoscere, se non m'inganno, che nel materialismo storico non bisogna cercare una teoria da prendere in senso rigoroso; e, anzi

---

Der socialistische Akademiker di Berlino, n. 19, 1° ottobre 1895. Un'altra, del 25 gennaio 1894, è stampata nel n. 20, 16 ottobre, della stessa rivista.

[1] Anzi egli distingue fra «interpetrazione economica» e «concezione materialistica della storia». Con la prima designazione intende «quei tentativi analitici che, pigliando a parte, di qua i dati delle forme e categorie economiche, e di là, p. es., il diritto, la legislazione, la politica, il costume, studiano poi i vicendevoli influssi dei varî lati della vita, così astrattamente e così soggettivamente distinti». Con la seconda, invece, «la concezione organica della storia», della «totalità ed unità della vita sociale», dove l'economia stessa «vien risoluta nel flusso di un processo, per apparire poi in tanti stadî morfologici, in ciascun dei quali fa da relativa sostruzione del resto, che le è corrispettivo e congruo».

che in esso non è punto quel che si dice, propriamente, una teoria. E ci conferma in questa persuasione col narrare il nascimento della dottrina sotto l'impulso di quella « grande scuola di sociologia », com'egli dice, che fu la Rivoluzione francese. Il materialismo storico surse dal bisogno di rendersi conto di una determinata configurazione sociale, non già da un proposito di ricerca dei fattori della vita storica: e si formò nella testa di politici e di rivoluzionarî, non già di freddi e compassati scienziati di biblioteca.

A questo punto alcuno dirà: — Ma se la teoria, in senso rigoroso, non è vera, qual'è dunque la scoperta? in che sta la novità? — Chi dicesse così, mostrerebbe di credere che il progresso intellettuale consista solamente nel perfezionamento dei concetti rigorosi e filosofici.

Accanto a tali concetti, non hanno forse valore altresì le osservazioni approssimative, la conoscenza di quel che di solito accade, tutto ciò insomma che si chiama l'esperienza della vita, e che si può esprimere in formole generali ma non assolute? Con questa limitazione, col sottintendere sempre un « press'a poco » e un « all'incirca », sono feconde scoperte, per intendere la vita e la storia, l'affermazione della dipendenza di tutte le parti della vita tra loro, e della genesi di esse dal sottosuolo economico, in modo che si può dire che di storie ce n'è una sola; il ritrovamento della forza reale dello Stato (quale esso si presenta in certi suoi aspetti empirici) col considerarlo istituto di difesa della classe dominante; la stabilita dipendenza delle ideologie dagli interessi di classe; la coincidenza dei grandi periodi storici coi grandi periodi economici; e le tante altre osservazioni, ond'è ricca la scuola del materialismo storico. E, sempre con le predette cautele, si può ripetere con l'Engels: « che gli uomini fanno la loro storia essi stessi, ma in un dato ambiente circostanziato, sulla base di condizioni reali preesistenti, tra le quali le condizioni economiche, per quanto

possano risentire l'influsso delle altre, politiche e ideologiche, pure, in ultima analisi, sono le decisive, e formano il filo rosso, che attraversa tutta la storia e ne guida l'intendimento ».

Anche per questa parte, io sono pienamente d'accordo col Labriola nel giudicare assai strane le ricerche che si sono tentate dei pretesi precursori ed inventori remoti del materialismo storico, ed affatto errate le illazioni che da siffatte ricerche si vogliono trarre contro l'importanza e la novità della dottrina. Quel professore di economia italiana, cui ho alluso in principio, còlto in fallo di plagio, stimò scagionarsi con l'asserire che, in fondo, l'idea di Marx non era propria del Marx, onde, se mai, egli avrebbe rubato al ladro; e snocciolò un catalogo di precursori, risalendo fino ad Aristotele. Or ora, un altro professore italiano rimprovera, e forse più giustamente, al suo collega di aver dimenticato che la interpetrazione economica era stata, già prima del Marx, illustrata da Lorenzo Stein. E potrei moltiplicare gli esempî. Tutto ciò mi ricorda un detto di Gian Paolo Richter: che noi facciamo collezione di pensieri come gli avari di monete, e solo tardi cambiamo le monete in godimenti, i pensieri in esperienze e sentimenti. Solo la presenza nella coscienza, la visione della pienezza del loro contenuto, dà importanza effettiva alle sentenze che si sogliono ripetere; e questa presenza e questa visione sono state nel caso presente imposte dal moto del socialismo moderno e dai suoi duci intellettuali, il Marx e l'Engels. Finanche in Tommaso Moro si può leggere che lo Stato è una congiura di ricchi, che trattano dei proprî comodi: « *quædam conspiratio divitum, de suis commodis reipublicæ nomine tituloque tractantium* », e che i loro intrighi si chiamano leggi: « *machinamenta iam leges fiunt* » [1]. E, lasciando stare Tommaso

[1] *Utopia*, L. II (THOMAE MORI angli *Opera*. Lovanii, 1566, f. 18).

Moro (che in fin dei conti, si dirà, era un comunista), chi non sa a mente i versi del Manzoni: « Un'odiosa Forza il mondo possiede e fa nomarsi Dritto... »? Ma l'interpetrazione materialistica e socialistica dello Stato e del diritto non è perciò meno nuova. E, certo, è noto per comune proverbio che l'interesse è fortissimo movente delle azioni degli uomini e si cela sotto le forme più varie; ma non è men vero che a chi si faccia a studiare la storia dopo essere passato attraverso le lezioni della critica socialistica, accade come al miope che si sia fornito di un buon paio di occhiali: vede ben altrimenti, e tante ombre incerte gli svelano i loro contorni precisi.

Rispetto alla storiografia, il materialismo storico si risolve, dunque, in un ammonimento a tener presenti le osservazioni fatte da esso come nuovo sussidio a intendere la storia. Pochi problemi sono più difficili di quello che ha da risolvere lo storico. Esso è simile, per un rispetto, al problema dell'uomo di Stato, e consiste nel comprendere nelle loro cagioni e nel loro operare le condizioni di un dato popolo in un dato periodo: con questa differenza, che lo storico si ferma ad esporle, e l'uomo di Stato va oltre a modificarle; che il primo non paga direttamente la pena dell'aver mal compreso, laddove l'altro è soggetto alla dura correzione dei fatti. Innanzi a siffatto problema, la maggior parte degli storici (e mi riferisco in particolare alle condizioni di questi studî in Italia) si conducono a casaccio, press'a poco come gli eruditi di vecchia scuola facevano la filologia e cercavano le etimologie. Gli aiuti per una comprensione più intima e profonda sono venuti finora in più volte, da diverse parti; ma grande è quello che giunge ora dal campo del materialismo storico, e adeguato all'importanza del movimento del socialismo moderno. Certo, la coordinazione e subordinazione dei fattori, che il materialismo storico afferma in genere, per la più parte

dei casi e in modo approssimativo, deve essere dallo storico resa chiara e determinata per ogni singolo caso; e qui è il còmpito suo, qui le difficoltà, che possono essere insormontabili in taluni casi. Ma ormai la via è indicata a cercare la soluzione di alcuni dei maggiori problemi della storia, almeno quale si è svolta sinora.

Non dirò nulla dei varî tentativi recenti di mettere in pratica storiografica la concezione materialistica, perchè non è da sbrigarsene di passata, e penso di trattarne in qualche altra occasione. Mi restringo intanto a far eco al Labriola, il quale nota saggiamente un difetto comune a molti di essi, che consiste nel ritradurre, com'egli dice, in fraseologia economica le vecchie storie prospettiche, le quali, negli ultimi tempi, sono state tante volte tradotte in fraseologia darviniana. Veramente, per ottenere un simile risultamento, non varrebbe la pena di promuovere un nuovo indirizzo negli studî storici.

III

Due punti mi pare che meritino ancora qualche dilucidazione. Quale relazione intercede tra materialismo storico e socialismo? Il Labriola, se non erro, inclina a connettere strettamente, e quasi a identificare, le due cose: tutto il socialismo è, a suo parere, nell'interpetrazione materialistica della storia, ch'è la verità stessa del socialismo; e chi accetta l'una e rifiuta l'altro, non ha inteso nè l'una nè l'altro. Io credo queste affermazioni alquanto esagerate, o almeno, bisognose di schiarimento. Spogliato il materialismo storico di ogni sopravvivenza di finalità e di disegni provvidenziali, esso non può dare appoggio nè al socialismo nè a qualsiasi altro indirizzo pratico della vita. Solamente nelle sue determinazioni storiche particolari, nella osservazione che

per mezzo di esso sarà possibile fare, si potrà eventualmente trovare un legame tra materialismo storico e socialismo. L'osservazione sarà, p. es., la seguente: — la società è ora così conformata che la più adatta soluzione, che contiene in sè, è il socialismo. — Osservazione la quale, per altro, non potrà diventare azione e fatto senza una serie di complementi, che sono motivi di interesse economico non meno che etici e sentimentali, giudizî morali ed entusiasmi di fede. Per sè stessa, è fredda e impotente, e non basterà, p. es., a muovere l'indifferente, lo scettico, il pessimista, ma servirà a mettere sull'avviso e a impegnare in una lotta lunga, se pur vana nel risultamento finale, tutte le classi sociali che in quel processo storico scorgono la loro rovina; tranne i proletarî, che desiderano appunto la fine della loro classe. A darle avviamento positivo, a trasformarla in imperativo ideale per chi non senta la spinta cieca dell'interesse di classe o non si lasci avvolgere turbinosamente dalle correnti del suo tempo, occorre dunque che vi si aggiungano la persuasione morale e la forza del sentimento.

E questa è l'ultima questione che mi pare da mettere in chiaro, quantunque anche per essa la divergenza tra me e il Labriola non sembra possa essere di sostanza. A quali conclusioni conduce il materialismo storico rispetto ai valori ideali dell'uomo, rispetto cioè alla verità scientifica e a ciò che si chiama verità morale?

Senza dubbio, la storia della genesi della verità scientifica viene anch'essa rischiarata dal materialismo storico, che tende a mostrare l'efficacia delle condizioni di fatto sulle scoperte e sullo svolgimento stesso della mente umana. La storia così delle opinioni come della scienza è in parte da rifare sotto questo aspetto, e se ne cominciano a vedere saggi notevoli. Ma coloro che per tale considerazione di genesi storica tornano trionfalmente al vecchio relativismo

e scetticismo, confondono due ordini di questioni affatto diversi. La geometria è nata, di certo, in date condizioni, che importa determinare; ma non per questo le verità geometriche sono qualcosa di relativo e contingente. L'avvertenza parrebbe superflua; ma anche qui gli equivoci sono frequenti e curiosissimi. Non ho letto finanche, in qualche scrittore socialista, che le stesse « scoperte » del Marx sono un semplice « momento » storico, che deve essere necessariamente « negato »? Il che, se non ha il significato abbastanza ovvio di un riconoscimento della incompiutezza e provvisorietà e transitorietà di ogni opera umana, o non si riduce alla non meno ovvia osservazione che il pensiero del Marx è figlio dei suoi tempi, io non so quale significato possa avere.

Anche più pericolosa è codesta unilateralità storica rispetto alle verità morali. La scienza della morale sembra che sia ora in un periodo di rivolgimento: l'etica imperativa, che ha le sue opere classiche nella *Critica della ragion pratica* del Kant e nella *Filosofia pratica* dello Herbart, non soddisfa a pieno, e accanto ad essa sorgono una scienza storica ed una scienza formale della morale, che considerano la morale come un fatto, e ne studiano l'universale natura fuori di ogni preoccupazione di catechismo e di precetti. Questo movimento si manifesta non solo nella cerchia socialistica, ma anche altrove, e mi basti ricordare gli acuti lavori del Simmel. Il Labriola ha perciò ragione nel rivendicare nuovi modi di considerazione della morale. « L'etica (egli dice) si riduce per noi allo studio storico delle condizioni soggettive ed oggettive del come la morale si sviluppi, o trovi impedimento a svilupparsi ». Ma cautamente soggiunge: « In ciò solo, ossia entro questi termini, ha valore l'enunciato che la morale è corrispettiva alle situazioni sociali, ossia, in ultima analisi, alle condizioni economiche ». La questione del pregio intrinseco e assoluto dell'ideale morale,

della sua riducibilità o irriducibilità alla verità intellettuale o al bisogno utilitario, rimane intatta.

E forse sarebbe stato opportuno che il Labriola avesse battuto un po' più su questo punto. Nella letteratura socialistica si nota una forte corrente di relativismo morale, non già storico ma sostanziale, di quello che considera la morale come una vana *imaginatio*. Questa corrente è stata principalmente determinata dalla necessità in cui il Marx e l'Engels si trovarono, di fronte alle varie categorie di utopisti, di affermare, che la cosiddetta questione sociale non è una questione morale (ossia, secondo ch'è da interpetrare, non si risolve con predicozzi e coi cosiddetti mezzi morali), e dalla loro critica acerba delle ideologie ed ipocrisie di classe [1]. È stata poi aiutata, per quel che a me sembra, dalla origine hegeliana del pensiero del Marx e dell'Engels, essendo noto che nella filosofia hegeliana l'etica perde la rigidezza datale dal Kant e serbatale dallo Herbart. E, finalmente, non è forse in ciò senza efficacia la denominazione di « materialismo », che fa ripensare subito all'interesse ben inteso e al calcolo dei piaceri. Ma è evidente che l'idealità o l'assolutezza della morale, nel senso filosofico di tali parole, sono presupposto necessario del socialismo. L'interesse, che ci muove a costruire un concetto del sopravalore, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia, si può parlare di sopravalore? Non vende il proletario la sua forza di lavoro proprio per quel che vale, data la sua situazione nella presente società? E, senza quel presupposto morale, come si spiegherebbe, nonchè l'azione politica del Marx, il tono di violenta indignazione e di satira amara, che si

---

[1] È notevole, sotto questo riguardo, l'antipatia che traspare nella letteratura socialistica contro lo Schiller, il poeta della morale kantiana esteticamente temperata, divenuto poeta del cuore dei borghesi tedeschi.

avverte in ogni pagina del *Capitale*? — Ma basti di ciò, perchè mi avvedo di dir cose assai elementari, e che solo per equivoci o per esagerazioni verbali si possono sconoscere o sembra che vengano disconosciute.

E, nel concludere, torno al lamento, che ho già fatto contro questa denominazione di «materialismo», che non ha ragion d'essere nel caso presente, e fa nascere tanti malintesi e serve al gioco degli avversarî. Per quel che riguarda la storia, io mi fermerei volentieri alla denominazione di «concezione realistica della storia», che segna le opposizioni a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia, ed è tale da accogliere in sè così il contributo che alla coscienza storica ha recato il socialismo, come quelli che le si potranno recare, in futuro, da ogni altra parte. Perchè l'amico Labriola non deve dare, nel fondo del suo pensiero, troppa importanza agli aggettivi «ultimo» e «definitivo», che gli sono sfuggiti dalla penna. Non mi ha raccontato egli stesso una volta, che l'Engels aspettava ancora altre scoperte che ci aiutino a intendere questo mistero che noi stessi facciamo, e che è la Storia?

Maggio 1896.

II

LE TEORIE STORICHE

DEL PROF. LORIA

Al nome del prof. Achille Loria non manca una certa risonanza internazionale [1]. Taluno dei libri del Loria è stato tradotto in francese e in tedesco, e si leggono di frequente, nelle riviste straniere di economia e sociologia, articoli suoi o riferimenti alle sue «teorie». Anche nel *Devenir social* [2], in uno degli ultimi fascicoli, il Kovalevsky ha avuto occasione di accennarvi. In Italia poi egli non solo ha goduto, negli ultimi anni, universale reputazione d'ingegno originale e di scopritore di «nuovi orizzonti», ma è stato singolarmente diletto al partito socialista, che, senza annoverarlo ufficialmente nelle sue file, lo ha considerato quasi come il teorico italiano del socialismo. E il prof. Loria è riuscito a essere, tutt'insieme, autore insignito del gran premio reale dall'Accademia dei Lincei e collaboratore ben

---

[1] I libri del Loria, ai quali mi riferisco, sono: *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale* (Milano, Hoepli, 1880); *La teoria economica della costituzione politica* (Roma, Bocca, 1886); *Analisi della proprietà capitalistica* (ivi, 1889, due voll.); *La terra ed il sistema sociale*, prolusione (Verona, Drucker, 1892); *Les bases économiques de la constitution sociale* (ampliamento della *Teoria economica*, ecc., Paris, Alcan, 1893); *Problemi sociali contemporanei* (Milano, Kantorowicz, 1894) —; oltre alcuni articoli, che citerò ai luoghi loro.

[2] Questo saggio, come si è avvertito nella prefazione, fu scritto per *Le devenir social*.

accetto della *Critica sociale*; antiborghese e fregiato di quelle onorificenze cavalleresche, che sono bersaglio prediletto della stessa satira borghese: noto, per una parte, come critico fiero di Carlo Marx, e per l'altra, come suo prosecutore e perfezionatore.

In qual modo si spiega codesta duplice opposta fortuna, codesto concorso di amori molteplici, sebbene accompagnati da giudizî che formano contrasto? La spiegazione si cominciava già da qualche tempo a bisbigliare tra i non molti conoscitori esatti delle dottrine del Marx, che sono in Italia. Ma l'anno passato essa prese forma pubblica nella prefazione dell' Engels al terzo volume del *Capitale*, della quale parecchie pagine sono rivolte al Loria. Il segreto si dice in due parole. Il Loria ha eseguito un plagio delle idee fondamentali storico-economiche del Marx, abilmente dissimulato, in modo che sembra talora una correzione, tal'altra una confutazione. Plagiando e censurando il Marx, era facile passare per pensatore di gran nerbo e più o meno socialistico. La poca conoscenza del Marx, solita nei nostri economisti ufficiali, e la confusione dottrinale in cui si agita il movimento socialistico (il quale è appena ai suoi inizî in Italia), hanno preparato il terreno pel giuoco ben giocato [1].

---

[1] L'accademia dei Lincei, nel rapporto ufficiale pel conferimento del premio reale all'*opus majus* dell'*Analisi della proprietà capitalista*, la diceva: « opera veramente originale, nel senso e più genuino ed elevato della parola (!) ». Ed ecco un aneddoto, che tolgo dallo stesso Loria: « Un de nos meilleurs députés, M. Giustino Fortunato, disait à la Chambre italienne, le 17 février 1890: — En réalité, Loria a raison! Tous les systèmes politiques, toutes les constitutions de gouvernement, sous quelque forme que ce soit, s'inspirent toujours, consciemment ou non, des intérêts prédominants des classes sociales, qui ont la direction suprême de l'état » (*Les bases*, p. 144 *n*). Un professore, suo scolaro, lo chiama (nella *Crit. soc.*, IV, 250): « il continuatore dell'opera scientifica di Ricardo e di Marx ». Sopra una grande parte delle teoriche economiche del Marx (è detto nella stessa *Crit. soc.*, IV, 265) il Loria « ha rivolto la sua irresistibile e geniale forza dissolvitrice ».

Con l'accusa dell'Engels, e più ancora con la difesa del Loria [1], veramente compassionevole per l'imbarazzo e le scuse mendicate, il processo può considerarsi chiuso. Gli studiosi hanno innanzi tutti i documenti per giudicare da sè [2]. Nè io ho intenzione di riaprirlo, o di riesporlo, e molto meno di aggiungere colpi ai colpi: le parole adoperate dall'Engels contro il Loria, e nella prefazione di un libro come il *Capitale*, han molto peso, e sarebbe poco utile, e insieme poco generoso, insistere qui nell'accusa. Anzi, io metto affatto da banda la faccenda del plagio, e dico invece: — Facciamo l'ipotesi che il Loria abbia fin dal principio adempiuto al proprio dovere, chiarendo nettamente la sua relazione verso il Marx; che nel testo, anzi nelle introduzioni dei suoi libri, ci siano tutte quelle avvertenze, e a piè di pagina tutte quelle note, che non ci sono; e domandiamoci che cosa egli ha prodotto per suo conto, e come ha rettificate, applicate o semplicemente intese le idee del Marx. Se ha avuto la debolezza di voler apparire più di quel ch'egli è realmente, questa debolezza non ci tocca. Lasciamogliela espiare sotto il flagello del vecchio Engels (che quasi per testamento ha provveduto a somministrargli una seconda flagellazione [3]); e restringiamoci, dal canto nostro, a esaminare l'elaborazione scientifica, e sia anche la mera esposizione letteraria, ch'egli ha data di quelle idee non sue. La divulgazione dei libri del Loria, la nominanza da lui goduta in Italia, e non solo in Italia, rendono necessaria

---

[1] *Intorno ad alcune critiche dell'Engels*, nella *Riforma sociale* del 25 febbraio 1895.

[2] Questi documenti si possono vedere raccolti nell'opuscolo: *Dal terzo volume del Capitale di Carlo Marx, prefazione e commenti* di Federico Engels, trad. di P. Martignetti (Roma, tipogr. editrice romana, 1896).

[3] Alludo alle polemiche ed aggiunte postume, edite nella *Neue Zeit*, XIV, vol. I, pp. 4-11, 37-44. Quest'ultimo scritto dell'Engels si trova anche nel citato opuscolo italiano: *Dal terzo volume del Capitale*.

tale disamina: tanto più che anche di recente si è visto combattere il materialismo storico nel suo rappresentante perfezionato, il prof. Loria [1]. Ricerchiamo, dunque, se egli, pur avendo usurpato l'altrui, è poi perfezionatore, o, per lo meno, buon espositore e comentatore.

I

La concezione materialistica ha molteplici precedenti così nel campo dei fatti come in quello del pensiero; ma di tutta questa varia storia il Loria, nella prima edizione del libro, la *Teoria economica della costituzione politica*, si mostra affatto ignaro. Egli, con certa leziosaggine da letterato che gli è propria, narra nella prefazione la leggenda di un guerriero anglosassone, che trovò a casa sua, dopo una lunga assenza, un bambinello, che la sposa gli disse esser nato da un fiocco di neve; onde colui, condottolo seco in Italia, l'uccise, e al ritorno dichiarò che « il fiocco di neve s'era sciolto nella terra del sole ». Così la nebulosa concezione germanica del socialismo di Stato si sarebbe disciolta innanzi al limpido ingegno italico (Loria), che, dissipando le false parvenze, all'idea etica dello Stato avrebbe contrapposto la chiara dimostrazione del fondamento affatto economico dello Stato. Insomma, secondo questo dire, il

---

[1] Si veda lo scritto del prof. C. F. FERRARIS, *Il materialismo storico e lo Stato*, in *Nuova Antologia*, aprile e maggio 1896 (e in volume, Palermo, Sandron, 1897). Il Ferraris scrive che il Loria ha cercato di dare al materialismo storico « una forma originale, e vi ha aggiunto svolgimenti che mancano nei libri dei due Santi Padri del socialismo scientifico (Marx ed Engels) ». Anche il dr. PAUL BARTH, *Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie*, nei *Jahrbücher* dello Hildebrand, fascic. di gennaio 1896, spende parecchie pagine nella critica del Loria, pp. 21-28 (si veda ora il vol. dello stesso BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Lipsia, Reisland, 1897).

materialismo storico sarebbe senz'altro nato in Italia, per mezzo del Loria, e come critica del socialismo di Stato [1]. Nella seconda edizione ampliata e pubblicata in francese, serba parimente il tono dell'inventore. Egli sarebbe stato condotto alla scoperta «da una lunga peregrinazione intellettuale attraverso il vasto campo della sociologia economica». La buona fortuna del suo piccolo libro viene colà attribuita «alla serena franchezza, con cui denunzia le enormità della morale e della politica contemporanee (?), contrapponendo alla falsificazione sistematica delle cose, solita alla sociologia moderna, la sincera affermazione della verità». Quel libro ha mostrato che, dove si credeva esservi la mistica Iside, si trova invece un avido e spietato coccodrillo; e, come tutti i libri geniali, «ha svelato il segreto di tutti». Senonchè, in uno degli ultimi capitoli (p. III, c. V) il Loria si risolve, infine, a raccogliere alcuni ragguagli storici sui suoi predecessori. Ma quali ragguagli! Comincia dallo Harrington (1656), che per altro sembra rinviarlo fin su ad Aristotele, e continua con Davenant, Montesquieu, Hertzberg, i fisiocrati, Adamo Smith; ritrova lo stesso concetto, benchè con qualche indecisione, nel Marlo; e, finalmente, lo vede «exposé de la manière la plus nette, par Jones, Proudhon (!!), Marx, lequel, à ce propos aussi, a quelques vues lumineuses, Engels, Lassalle, Scheel, de Molinari, Gumplowicz et de Greef». — Marx e il signor de Molinari, Engels e il signor de Greef [2]: così si fa la storia

[1] Questa prefazione è ora incorporata nel testo dell'edizione francese, dove può leggersi a p. 374 segg.

[2] Quanto al de Greef, cfr. poi p. 429 *n*, in cui dice che le idee di lui sul proposito «ne sortent pas des plates-bandes fleuries de la littérature phraséologique». Dunque, ragione di più per unirlo col Marx e con l'Engels. — È strano poi che il Loria non faccia mai menzione di un libro italiano, pubblicato sin dal 1893, di AMILCARE PUVIANI, *Del sistema economico borghese in rapporto alla civiltà* (Bologna, Zanichelli, 1893), libro, per altro, che gli era noto, perchè ne scrisse una re-

delle idee. E con siffatto procedere si può concludere addirittura che le idee non hanno storia, perchè tutte le idee sono esistite sempre. Il Loria sconosce con mirabile franchezza i canoni elementari di tali ricerche, e come altro sia metter fuori un'osservazione incidentale, che si lascia poi cadere senza svolgerla, ed altro stabilire un principio di cui si sono scorte le feconde conseguenze; altro enunciare un pensiero generico ed astratto, ed altro pensarlo realmente e in concreto; altro, finalmente, inventare, ed altro ripetere di seconda o di terza mano. Quella concezione storica vivifica tutta l'opera del Marx, ed è stata da lui plasmata in alcuni opuscoli narrativi, singolarmente importanti, come *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, e le due serie di articoli sulle *Lotte di classe in Francia*, e la *Rivoluzione in Germania nel 1848-49* [1].

Sul significato preciso che ad essa spetta, ho avuto occasione recente di dire il mio avviso. Il Marx e l'Engels non hanno mai ridotto quella concezione a teoria rigorosa e saldamente ragionata, nè potevano ridurvela, non essendovi in quel caso gli elementi costitutivi di una teoria. L'uno e l'altro non ci hanno lasciato sul proposito se non

---

censione nella *Rivista critica delle scienze giuridiche e sociali* (Roma, 1883, p. 118). Le relazioni di esso coi volumi del Loria (*La rendita della terra*), e dei libri del Loria con esso, sono evidenti. L'opera del Puviani è uno studio sullo svolgimento del sistema borghese e sulla efficacia delle condizioni economiche nella vita politica, sociale e spirituale, ed insieme un tentativo di previsione del modo in cui il sistema borghese si dissolverà. Per il tempo in cui fu scritta, e per l'intenzione che la muove, non è priva d'interesse, quantunque appaia, nell'esecuzione, lavoro di giovane ancora inesperto. È da notare che anche in questo libro del Puviani manca ogni sentore circa le origini storiche delle dottrine che l'autore espone, e manca la piena coscienza della loro importanza e del loro valore filosofico.

[1] Al Loria si potrebbero rivolgere le stesse parole ch'egli scrive a proposito della teoria dell'evoluzione: « È cosa ben nota: quando un pensatore scopre una verità, v'ha sempre un professore, il quale scopre ch'essa era stata già detta da un altro » (*Prob. soc.*, p. 97).

aforismi generali ed applicazioni particolari. E quella concezione, per restare vera e feconda nei rispetti della storiografia, non deve uscire da codesti termini: dalla forma aforistica dell'enunciazione, e dalla forma pratica dell'applicazione. Con gli sforzi fatti in diverso indirizzo, si rischia di snaturarla. Essa deve servire di avvertenza e stimolo agli interpetri della storia, e deve vivere nelle opere storiche che ha ispirate e verrà ispirando. Chi ben l'intende, ne accoglie in sè le suggestioni; ma suggestione non vuol dire conclusione[1].

Ai frettolosi seguaci, che vogliono avere in tasca tutta la storia in una formola, e ai facili oppositori, fa comodo semplificarla e irrigidirla, in modo che poi diventa oggetto di vuote, noiose, interminabili logomachie. Semplificazione, che nel Loria tocca il culmine.

Per lui, veramente, il solo uomo che esista è l'astratto *homo œconomicus*, noto agli studiosi di economia pura, e ch'egli interpetra come l'uomo egoistico per eccellenza. Tutte le altre manifestazioni dello spirito sono gli strumenti, di cui l'*homo œconomicus* si serve. La variopinta scena dei sentimenti e della fantasia è un semplice « miraggio » degli interessi economici. Ogni fatto ha « un nòcciolo essenzialmente economico ».

Gli sfruttatori (padroni di schiavi, signori di servi, assoldatori di salariati) hanno bisogno di una serie di « istituzioni connettive », com'egli le battezza[2], per assicurarsi la sottomissione di coloro, che essi sfruttano. Queste istituzioni « connettive » sarebbero lo Stato, il diritto, la religione, per non dire della scienza e dell'arte: cose tutte, la cui essenza si chiarirebbe in ultimo, come si è detto, meramente economica.

[1] Si veda il saggio precedente.

[2] Il Barth, nell'articolo citato, vuole che per l'esatta espressione analogica si sarebbe dovuto dire « connessive ».

Ma di tutte codeste istituzioni gli sfruttatori non possono essere diretti amministratori; onde si servono di una classe di mandatarî, che il Loria chiama, risuscitando una vecchia e disputata denominazione economica, « lavoratori improduttivi ». Sono, nel campo della morale e della religione, i preti e i moralisti; in quello del diritto, i giuristi, i magistrati, gli avvocati; in quello dello Stato, ora i sovrani assoluti, ora i deputati eletti dagli sfruttatori o fatti eleggere mercè la violenza e la corruttela; e, negli altri campi, i poeti, gli artisti, gli scienziati, i filosofi [1].

L'invenzione sarebbe infernale e invincibile; ma il crescere della popolazione, e il congiunto decrescere della produttività della terra, mettono, un brutto giorno, gli sfruttatori nella necessità di restringere o ritirare affatto i pagamenti ai loro mandatarî, ai loro preti, ai loro scienziati, ai loro avvocati, ai loro poeti, e via enumerando. Che cosa fare in questo caso? Cercare un altro padrone. E i lavoratori improduttivi passano a servigio degli sfruttati; donde le successive crisi storiche. Le quali insomma, per il Loria, si riducono a una ribellione di servitori a spasso!

Di crisi in crisi, si giungerà alla crisi ultima, in cui si attingerà la forma-limite. E allora si stabilirà il libero giuoco degli egoismi di tutti: si avrà l'attuazione piena e integrale, non solo dell'*homo œconomicus*, ma della *societas œconomica*.

In tutta questa trama di teorie colpisce, in primo luogo, la curiosa incapacità del Loria a porre e mantenere la

---

[1] Il Ferraris, l. c., scrive: « Il materialismo storico rivela tutta la sua grossolanità, il suo volgare concetto della vita, quando, per la mancanza di carattere economico, per non essere produttori di ricchezze materiali, è condotto necessariamente a designare quali lavoratori improduttivi Dante, Shakespeare, ecc. ». Non mi par giusto attribuire al materialismo storico in genere le grossolanità particolari del prof. Loria.

distinzione tra il fatto e l'idea, o meglio, tra il fatto particolare e il concetto del fatto: operazione elementare senza cui qualsiasi disputa scientifica è impossibile.

Mi spiego con alcuni esempî, e comincio da ciò che egli dice della morale. Il Loria entra sbadatamente, come uno che ozî tra i libri, in mezzo alle varie teorie sull'etica, e senza aver afferrato il punto della discussione, si mette a criticarle. — C'è (egli dice) la teoria, che riduce la morale all'egoismo; ma questa teoria è unilaterale, perchè, se conviene interamente alle classi dominanti, non conviene alle classi oppresse, che operano secondo il proprio egoismo apparente, ma, nel fatto, altruisticamente. C'è l'altra teoria (continua), che la riduce all'altruismo; ma, per la medesima ragione, è anche meno resistente alla prova dei fatti, ed ha a mala pena un'apparenza di verità quando venga riferita alle classi oppresse. Ce n'è una terza, che ammette l'egoismo di specie, ossia istinti altruistici che trovano la loro soddisfazione in azioni giuste e benefiche. Ma, se questa teoria fosse vera (egli obietta trionfalmente), se ci fosse tale istinto, la scissione degli uomini in due classi non produrrebbe danno alcuno. E continua allo stesso modo esponendo le altre teorie, per accettare in ultimo quella dell'egoismo, che percorre un graduale svolgimento e trova completa e universale attuazione nella forma-limite della società. Ora, la stortura di queste critiche salta agli occhi sol che si consideri che la indagine non volge punto sul fatto dell'esistenza di egoisti e di altruisti, di persone che sbagliano strada, e così via. La discussione che s'agita tra quei filosofi, i quali il Loria critica e combatte senza intendere, è invece sulla qualità dell'ideale morale. Nell'animo umano si fanno vivi sentimenti di obbligazione incondizionata, che si chiamano sentimenti morali. Come si giustificano? Su che si fondano? Sopra un comando divino? Sopra un principio speciale di evidenza, ch'è un giudizio assoluto di pregio? O sopra un'il-

lusione, come hanno sostenuto i sofisti nell'antichità, e tanti altri nei tempi moderni, della quale teoria gli « eminenti » Spencer sono ultimi e non classici rappresentanti? Queste furono e sono le questioni trattate dai moralisti teorici. — Il Loria è padrone di accettare l'ultima delle vedute ora accennate, ch'è la più superficiale; e credere per suo conto facile e indubitata riduzione quella, p. es., della benevolenza all'egoismo, che, a fil di logica, non è riuscito ancora ad alcuno di dimostrare. Ma non può sbrigarsi delle altre teorie in nome delle condizioni di fatto, perchè non è di queste che si tratta. — Simile errore fondamentale *(ignoratio elenchi)* appare qua e là nelle sue critiche del diritto e dello Stato. La concezione etica dello Stato, per esempio, sarà, ora come ora, un assurdo pratico, ma non è assurda come concezione ideale. Lo Stato pedagogo, creduto, pensato e quasi ipostatato da tanti filosofi tedeschi, è qualche cosa di affine (almeno in idea) al governo tecnico vagheggiato dai socialisti, specie sansimoniani. L'errore comincia quando si confonde quella costruzione razionale con gli Stati esistenti, nei quali appunto, per condizioni di fatto (ossia per le antitesi degl'interessi di classe, direbbe un marxista), l'idea etica dello Stato non può liberamente attuarsi [1]. Lo stesso « contratto sociale », al quale il Loria avventa tardivi ed inutili strali, ha il suo lato serio, se lo si consideri quale ricerca del fondamento razionale dello Stato, e non già della origine storica di esso. Ed è noto, infatti, che negli scrit-

---

[1] « ..... Altrove, e segnatamente in Germania, le vecchie abitudini feudali, l'ipocrisia protestante, e la viltà di una borghesia che sfrutta le favorevoli contingenze economiche senza portarci dentro nè spirito nè coraggio rivoluzionario, mantengono all'ente Stato le mentite apparenze di una missione etica da compiere. Oh zucconi e parrucconi di professori tedeschi, in quante salse poco appetitose e digeribili avete voi cucinata cotesta etica dello Stato, prussiano per giunta! » (A. LABRIOLA, *Del materialismo storico*, p. 43). Qui l'illusione è riportata alle sue cause reali.

tori del secolo decimottavo era un continuo ondeggiamento sul modo di intendere lo «stato di natura», il «contratto sociale» e simili concetti: se cioè si dovessero considerare come realtà storiche, o come semplici posizioni intellettuali [1].

Questa incapacità si riattacca alla forma antifilosofica della sua testa. L'Engels ha detto (e non ha detto cosa peregrina, ma cito lui, perchè nessuno vorrà sospettarlo di metafisicherie e di vuote astrazioni) che l'arte di operare coi concetti non è alcunchè d'innato o di dato nella coscienza comune, ma è un lavoro tecnico del pensiero, che ha una lunga storia, nè più nè meno della ricerca sperimentale delle scienze naturali [2]. Il Loria è affatto estraneo a questa attitudine e a quest'abito mentale, senza cui si potrà fare forse, fino a un certo segno, la storia narrativa o l'economia descrittiva, ma non si può lavorare sui principî ossia sui concetti fondamentali della scienza. Si guardi, infatti, la posizione ch'egli assume verso i due tentativi di concezione del valore, condotti sotto aspetti diversi ma con pari intenti di rigore logico: la concezione, diciamo così, classica e obbiettiva della scuola ricardiano-marxistica, che riduce il valore al lavoro, e la concezione utilitaria, propugnata dalla scuola che si suol chiamare au-

---

[1] Raccolgo di passata questa bella spiegazione storica dei concetti etico-religiosi del Kant. La teoria kantiana (dice il Loria), che fa di Dio un postulato della ragion pratica, «répond merveilleusement à l'âge féodal, auquel l'Allemagne de Kant appartenait encore, âge qui, pour détourner les masses des actions conformes à leur égoisme réel, a besoin de recourir aux croyances religieuses» (*Les bases*, p. 40). E dire che il Kant fu ammiratore del Rousseau. sostenitore della estrema sinistra egalitaria del diritto, e scrisse in modo da poter passare per un collaboratore della costituzione del '93, tanto che Enrico Heine soleva metterlo a una riga col Robespierre.

[2] Si veda la prefazione all'*Anti-Dühring* (3a ediz., Stuttgart, 1894), p. XIX.

striaca [1]. Verso la prima, dopo averne discusso infinite volte per dieci anni, il Loria conchiude: «Del valore a cui

---

[1] A parlare correttamente, la teoria proposta dal Ricardo e perfezionata dal Marx non è una teoria generale del valore, ossia non è propriamente una teoria del valore. Questa teoria generale è invece l'assunto della scuola edonistica o austriaca. Che cosa è, dunque, la concezione del valore nel *Capitale* del Marx? È la determinazione di quella particolare formazione di valore, che ha luogo in una data società (capitalistica) in quanto diverge da quella che avrebbe luogo in una società ipotetica e tipica. È, insomma, il paragone tra due valori particolari. Questo paragone ellittico forma una delle principali difficoltà per la comprensione dell'opera del Marx. In pura economia, il valore di un bene è eguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificî, astensioni, ecc.), che sono necessarî per la sua riproduzione; e salarî e profitti del capitale sono entrambi economicamente necessarî, posta la società capitalistica. È impossibile giungere mai, per deduzione puramente economica, a circoscrivere il valore delle merci al solo lavoro e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente da sopralavoro non pagato, e i prezzi come deviazione dai valori reali per effetto della concorrenza dei capitalisti; se non si tenga a riscontro, come tipo, un altro valore particolare, quello cioè che avrebbero i beni aumentabili col lavoro in una società in cui non esistessero gl'impedimenti della società capitalistica e la forza-lavoro non fosse una merce. Si mediti quel passo nel quale il Marx dice che la natura del valore non può apparire chiara se non in una società in cui «il concetto della eguaglianza umana ha raggiunto la saldezza di una persuasione popolare»; ed ivi anche le osservazioni sui concetti economici di Aristotele (vol. 1, 4ª ediz., pp. 26-7). È, infatti, evidente che, se la forza-lavoro fosse considerata come forza puramente naturale, come la fecondità della terra o del lavoro dell'animale, non ci sarebbe modo di stabilire un sopravalore. L'eguaglianza umana, affermata e presunta nella stessa società capitalistica, è ciò che mette in grado di qualificare sopralavoro e sopravalore la derivazione del profitto. — Per tali ragioni bisogna concludere che è vano ogni tentativo di confutazione delle teorie del Marx in nome delle teorie edonistiche, come del pari è assurda la confutazione di queste in nome di quelle; e che l'apparente antitesi delle due diverse teorie del valore si risolve col riconoscere che la teoria della scuola edonistica è, senz'altro, la teoria del valore, e la teoria del Marx è un'altra cosa. Che quest'altra cosa non sia poi una vanità o una fantasticheria, basterebbe a provarlo il fatto che il concetto marxista del *Mehrwerth* è restato confitto come dardo acuminato nel

le merci non si vendono, nè possono vendersi mai, nessun economista che abbia fior di senno si è occupato nè vorrà mai occuparsi; perchè quello strano e inarrivabile valore sarebbe una specie di noumeno, che non si manifesterebbe giammai nelle cose (?), e del quale il teorico potrebbe tutto impunemente affermare (?). Ora il Marx, sostenendo che il valore delle merci è determinato dal lavoro, ma che le merci non si vendono mai al loro valore, giunge precisamente alla creazione assurda di un valore-noumeno, avulso, nonchè da quelle della realtà, dalle leggi stesse del pensiero (?) »[1]. Egli non sospetta che di codesti « noumeni », come li chiama (ossia, in prosa, concetti generali, concetti tipici, o concetti-limite, secondo i casi), e che gli paiono tanto mostruosi, sono piene tutte le scienze; e non le sole scienze, perchè si tratta di un ordinario ed ovvio procedimento intellettuale. E il concetto del valore della seconda scuola, che comprende così i prodotti ottenuti in condizioni di libera concorrenza come quelli di monopolio, questa ch'è unificazione di due concetti parziali in un concetto più generale, un ritrovamento della vera qualità dei fatti economici, sembra a lui « un'unificazione verbale », che « eleva una condizione generalissima dello scambio a legge del valore medesimo »[2].

---

fianco della società borghese, e nessuno ancora è riuscito a strapparnelo. Ci vuol ben altra radice medica che non i ragionamenti dei Böhm Bawerk e simili critici, per sanare la piaga. — Si veda lo svolgimento di questa interpetrazione nel presente volume, saggio III, § 1 e 2, e saggio V.

[1] *L'opera postuma di Carlo Marx*, in *Nuova Antologia*, 1° febbraio 1895, pp. 477-8. A quest'articolo si riferiscono le osservazioni dell'Engels nello scritto postumo, citato di sopra.

[2] *La scuola austriaca dell'economia politica*, in *Nuova Antologia*, 1° aprile 1890, pp. 496-7. Anche in quest'articolo egli mette innanzi l'idea, ripetuta poi da altri, che la scuola austriaca sia sorta dal bisogno di difendere il presente sistema sociale contro le teorie delle scuole socialistica ed evoluzionistica. Che è una insinuazione calun-

Soggiungo ancora un esempio che tocca il concetto stesso della scienza economica, e ch'io tolgo da una critica ch'egli muove al Messedaglia. Questo egregio economista italiano espone la distinzione fra una teoria dei dati fondamentali economici, che sarebbe la scienza generale, e una disciplina descrittiva delle forme concrete (o storiche) dell'economia. Ma il Loria obietta che siffatta distinzione è ormai oltrepassata. Perchè nella storia della scienza si possono distinguere, egli dice, tre stadî (di divisioni in tre stadî, nella storia della scienza, il Loria ne ha immaginate non so quante, parodiando a ogni piè sospinto Turgot, Hegel e Comte): nel primo dei quali la natura e la società vengono concepite come stazionarie; nel secondo si continua a concepirle così, ma poi «la mente si abbandona, quasi sussidiariamente, e per isfogo di perdonabile fantasia (?), ad elucubrazioni più o meno fondate, sulla legge di trasformazione dei fenomeni o delle loro parvenze esteriori (?)». E a questo stadio apparterrebbe la distinzione del Messedaglia. Ma ora siamo nel terzo stadio, avvolti dalla gran luce della dottrina dell'Evoluzione; e quella distinzione non ha più ragion d'essere. «Per una filosofia, che tutte le cose concepisce nel movimento, non esiste alcun dato fondamentale che del movimento non sia esso pure il prodotto: per essa, quindi, lo studio scientifico non può mai assumere ad obbiettivo la immobilità, ch'è un non-senso, ma deve ap-

---

niosa e un errore teorico, giacchè l'economia pura, appunto per essere pura, non prende partito pro o contro il socialismo o il capitalismo, quale che poi sia l'atteggiamento politico individuale dei suoi cultori. L'Engels stesso (prefazione al III volume del *Capitale*, p. XII) ha riconosciuto che sulla teoria del grado terminale di utilità si può costruire ugualmente il socialismo (egli dice: un «socialismo volgare»); e uno dei rappresentanti del purismo, il Pantaleoni, dichiara che l'economia pura vuole soltanto correggere e migliorare la forma dei teoremi economici del Ricardo, del Mill e del Cairnes (*Principî di economia pura*, Firenze, Barbèra, 1889, p. 172 *n*).

puntarsi al movimento medesimo »[1]. Vero è che l'umile logica insegna che le cose mutano sì, ma i loro concetti possono essere fissati, tanto che ci appaiono come extratemporarî. Ma il Loria intende l'evoluzione proprio a questo bel modo: ch'essa renda impossibile il pensamento logico del concetto.

Per un altro verso, della sua finezza d'interpetrazione psicologica dà saggio la classe, da lui immaginata, dei « lavoratori improduttivi ». Trascurata l'efficacia che le persuasioni intellettuali e morali hanno nella psicologia individuale, per lui l'uomo è spinto sempre, consapevole o no, dai proprî interessi materiali ed egoistici. I pensatori si mettono a servigio dei proletarî, quando non sono più retribuiti in modo soddisfacente dai capitalisti. E verrebbe la voglia di domandare se anche quel « rôle modeste et pratique », che il Loria affida alla scienza di fronte all'Evoluzione, non si esplicherà se non quando gli scienziati e i professori di università vedranno diminuire i loro onorarî. Intendiamoci bene: qui non si nega che le idee, o le asserzioni d'idee, siano talvolta, o anche di frequente, interessi larvati, più o meno consapevoli; ma sono pure, altre volte, convincimenti e persuasioni, che si formano ed operano come tali, e tali realmente sono. Il processo psicologico è assai sovente l'inverso di quello che descrive il Loria. Ecco, per esempio, un ideologo che, pure avendo in cima ai suoi pensieri ciò ch'egli chiama il trionfo del bene, per incompleta conoscenza della situazione reale delle cose giunge a conclusioni ed espedienti pratici, che aiutano o raffermano il trionfo del male. Come parlare qui della suggestione degl'interessi? Come c'entrano gl'interessi? La suggestione è degli errori intellettuali. E, del pari, l'accrescersi dei pensatori e idealisti, che si mettono a servigio delle classi rivoluzio-

[1] *La terra ed il sistema sociale*, pp. 48-53.

narie nei periodi critici, può essere effetto in parte e per molti della suggestione degl'interessi egoistici, ma nasce anche, d'altra parte e in molti altri, dall'acquistato convincimento che ideali e fini, creduti prima inconseguibili, trovano nella nuova condizione delle cose la possibilità dell'attuarsi; dal fatto che, dove si credeva non esserci via di uscita, a un tratto si mostra innanzi chiaro e netto il cammino da percorrere. Per lo storico dei moti sociali codeste differenze psicologiche potranno avere importanza secondaria; ma, pel moralista, esse sono tutto.

Delizioso è il quadretto che il Loria delinea dell'etica nella sua società perfetta, ossia nella forma-limite della società. Ivi l'egoismo individuale basterà da solo a determinare un sistema d'azioni morali, che assicurino il benessere sociale e «rispondano all'ideale di virtù più elevato (!), che possa mai immaginarsi (?)». Il *neminem lœde* non solo, ma il *quantum potes iuva* si attueranno nel modo più completo, facile ed elegante, per effetto immediato dell'egoismo individuale; giacchè il danno fatto ad un socio si rivolgerà immediatamente a danno di chi l'ha operato, e il beneficio a beneficio. Il produttore di capitale, mostrandosi benefico verso il lavoratore semplice o verso l'altro socio produttore di capitale, accrescerà l'azione produttiva di questi ultimi, e, per conseguenza, il prodotto totale, e, per ulteriore conseguenza, la quota che toccherà a lui, benefattore, nella ripartizione finale!

Intorno a queste sue teorie il Loria ha raccolto un copioso materiale di notizie storiche. Parlando di sopra del materialismo storico del Marx, ho manifestato il mio avviso, che quella concezione debba affermarsi nella pratica della storiografia, ossia nel cercar di risolvere problemi storici che con le precedenti dottrine restano insoluti, o risoluti in modo poco soddisfacente. Ma la storia è cosa assai complicata e delicata, e richiede il dubbio continuo, il più

scrupoloso esame e riesame, la pazienza: essa non tollera di essere trattata bruscamente, ed in essa, come già disse Machiavelli, non vale se non ciò che « particolarmente » si descrive.

Per le quali considerazioni, non entrerò ad esaminare a parte a parte il materiale di fatti che ci offre il Loria, inefficace come prova delle teorie, perchè i meri fatti non provano e hanno bisogno di essere essi spiegati, e, come tentativo storico, privo d'importanza, perchè sono una congerie di fatti non presentati nè chiariti secondo il loro ordine reale, ma disposti secondo categorie prestabilite, e spesso così genericamente e indeterminatamente enunciati, che non si può dirli nè esatti nè inesatti. Il Ferraris in Italia e il Barth in Germania hanno enumerato a lor modo gli errori di fatto e d'interpetrazione del Loria, e ne hanno formato cataloghi non brevi; e di recente il Kovalevsky ha notato lo sbaglio che il Loria commette nell'assimilare la storia delle colonie del Nuovo Mondo a quella dello svolgimento economico dell'Europa primitiva. Bisogna, per altro, riconoscere, che il materiale raccolto dal Loria da libri svariatissimi, italiani, francesi, spagnuoli, tedeschi, olandesi, inglesi, russi, ecc., dimostra letture assai estese, e potrà riuscire utile a chi se ne varrà con la cautela e il discernimento che in lui non abbondano.

II

Senonchè il Loria non si è ristretto a cercare le « basi » della costituzione sociale, riponendole, secondo che si è visto, nella vita economica. Di questa vita economica ha voluto scoprire, a sua volta, la « base »; cioè a dire, l'ultima causa, che verrebbe quindi ad essere (per la riduzione già

indicata) causa di tutta la vita sociale, di ogni e qualunque storia. Egli ha voluto scoprire la legge delle leggi, come la chiama, la legge dell'evoluzione economica. E questa scoperta è la sua gloria di scienziato.

Della solenne scoperta delinea altresì la storia, facendole percorrere i soliti tre stadî. Nel qual punto confesso il mio impaccio, perchè trovo, nei suoi volumi, una doppia serie di tre stadî. Nel 1889 diceva che nel primo stadio « l'uomo contempla i fenomeni sociali come l'emanazione della sua volontà o del capriccio individuale, e ravvisa quale causa del movimento storico umano sè stesso, le sue passioni, le sue costumanze, il suo genio. Dappoi, questo concetto si perfeziona, e causa del progresso umano si proclama l'intelligenza, che trascina nel proprio sviluppo lo sviluppo sociale ». Ma si guardava dal pur accennare in quali tempi e luoghi si sarebbe mai svolto codesto primo stadio. A voi, dunque, buoni filologi, che vi affaticate a cercare nei poeti e storici ellenici per un verso, e nei profeti ebraici per l'altro, i primi germi della filosofia della storia, addito e abbandono il vasto territorio, scoperto dal Loria, e a voi, finora, inaccessibile e ignoto. Il secondo stadio aveva qualche particolare determinazione, che permetteva di collocarlo nel tempo e nello spazio, perchè in esso, egli diceva, « sorge il concetto che non più la mente umana nella sua universalità, ma la sua esplicazione tecnica ovvero lo stromento di produzione, sia la causa del movimento storico umano, e che le grandi metamorfosi sociali non siano che il prodotto delle metamorfosi nello stromento produttivo »; e a rappresentanti ricordava il Fourier, il Marx, l'Engels. Sicchè, meno male, pareva che si fosse nel secolo decimonono e nell'Europa occidentale. Ma nel terzo stadio, infine — rappresentato tutto dal sistema di lui, Loria — si fa strada il concetto, che la causa della storia è riposta nella stessa natura; che « la storia umana è un fenomeno della natura »; e che « a base

dell'evoluzione sociale siede ed impera, regina ignorata, la terra » [1].

Invece, in uno scritto di solo due anni dopo, il primo stadio s'identifica con le teorie sociali dell'economia classica, del darvinismo, della dottrina delle razze, e dell'antropologia criminale; il secondo, con le teorie storiche del socialismo, e (si dia buona attenzione) con quelle degli economisti che propugnano il mono o bimetallismo, il protezionismo o il libero scambio, e simili [2]; e il terzo è sempre rappresentato, tutto intero, da esso Loria; il quale, a quanto pare, modestamente si costituisce da sè in epoca storica.

Rinunziando a mettere le mani in questa che a me sembra una assai arruffata matassa, mi fermo solo a ciò che ora importa: all'esposizione e critica, che il Loria fa, della teoria del Marx. Secondo lui, dunque, il Marx riduce lo svolgimento economico al cangiare degli strumenti tecnici; e il brano al quale si riferisce è quello ben noto della prefazione al libro *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Dove il Marx testualmente dice: « Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entran fra loro in rapporti determinati, necessarî ed indipendenti dal loro arbitrio, cioè in rapporti di produzione, i quali corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione. L'insieme di tali rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una soprastruzione politica e giuridica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza... A un determinato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società si trovano in contraddizione coi preesistenti rapporti della produzione (cioè coi rapporti della

---

[1] *Analisi*, II, 455 sgg.

[2] *La terra ed il sistema sociale*, p. 9 sgg.

proprietà, il che è l'equivalente giuridico di tale espressione), dentro dei quali esse forze per l'innanzi s'eran mosse. Questi rapporti della produzione, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro impedimento. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Col cangiare del fondamento economico si rivoluziona e precipita, più o meno rapidamente, la soprastante colossale soprastruzione... Una formazione sociale non perisce, finchè non si sieno sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa ha campo sufficiente; e nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere »[1].

Ora ecco uno dei parecchi burleschi, anzi maccheronici « rifacimenti » di questa pagina, che si leggono nelle opere del Loria: « Ad un dato stadio dello stromento produttivo corrisponde, e sovr'esso si erige, un dato sistema di produzione, quindi di rapporti economici, i quali foggiano poi tutto il modo di essere della società. Ma l'evoluzione incessante dei metodi produttivi genera tosto o tardi una metamorfosi radicale dello stromento tecnico, la quale rende intollerabile quel sistema di produzione e di economia, che sullo stadio anteriore della tecnica era fondato. Allora la forza economica invecchiata vien distrutta mediante una rivoluzione sociale e sostituita con una forma economica superiore, rispondente alla nuova fase dello stromento produttivo »[2].

La sostituzione dell'espressione: « forze materiali di produzione » con l'altra: « strumento tecnico », è affatto arbitraria; perchè il Marx enuncia: 1°) la dipendenza della re-

---

[1] Ho citato secondo la traduzione, che dà del brano il prof. Labriola, nel suo scritto: *In memoria del « Manifesto dei comunisti »*.

[2] *La terra ed il sistema sociale*, p. 19.

stante vita sociale dall'economica; 2°) lo sviluppo obiettivo e naturale dell'economia; 3°) il prepararsi delle epoche rivoluzionarie per la contraddizione che si genera tra il progresso della ricchezza e l'ordinamento (giuridico) della proprietà (esempio, nel periodo borghese, le crisi e la produzione capitalistica fondata sulla proprietà). Ma, sebbene egli abbia altrove messo in rilievo l'importanza storica delle invenzioni tecniche, e invocato una storia della tecnica [1], non si è mai sognato di fare dello « stromento tecnico » la causa unica e suprema dello svolgimento economico. « Grado di sviluppo delle materiali forze di produzione », « maniera di produzione della vita materiale », « condizioni economiche della produzione », queste e simili espressioni, che s'incontrano nel passo sopraríferito, affermano bensì che lo svolgimento economico è determinato da condizioni materiali, ma non punto riducono esse tutte alla sola « metamorfosi dello stromento tecnico ». Nè il Marx si è mai proposto questa indagine intorno alla causa ultima della vita economica. La sua filosofia non era così a buon mercato. Non aveva « civettato » invano con la dialettica dello Hegel, per andar poi a cercare le « cause ultime ».

Che cosa significa, invero, che la causa della vita economica è la terra? Il Loria medesimo, con la sola terra, non riesce a movere alcuna storia. Ed ha bisogno di ricorrere, se ho ben contato, almeno a cinque elementi, che sono: 1°) la terra; 2°) la popolazione; 3°) il variante rapporto dell'una rispetto all'altra; 4°) l'*homo œconomicus*; 5°) la forza brutale, o l'inganno, il quale renda possibile l'usurpazione che una parte della popolazione compie sull'altra. E, stando alla storia così semplificata dal Loria, si potrebbe dire alla pari che la regina dello svolgimento sia la terra, o la popolazione, o la forza brutale, o altro degli elementi

---

[1] *Das Kapital*, I, 143 *n*, 335-6 *n*.

enumerati. Ma il vero è che cercare la causa unica di un fatto che risulta da elementi cooperanti è contraddittorio, e che la legge suprema dell'evoluzione o dello svolgimento è nient'altro che una frase, e «legge» ed «evoluzione» sono due parole che non vanno d'accordo. L'evoluzione s'interpetra e descrive, ma non se ne cerca la legge; salvo che non si adoperi come i positivisti, i quali raddoppiano il fatto e lo chiamano legge.

Il Marx ha pensato così poco a far movere la storia dal solo strumento tecnico senza tener conto della terra, che la pretesa correzione del Loria è tolta dallo stesso Marx. Non bisogna lasciarsi ingannare dal tono col quale il Loria offre i «risultati della sua sorpresa», le scoperte che gli vennero fatte quando, «per circostanze accidentali», fu posto sulla traccia fortunata, e «pensò» di «analizzare» la storia delle colonie del Nuovo Mondo. Non bisogna farsi ingannare dal suo continuo dire: «Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero». Quantunque l'architettura della sua opera sia diversa, quantunque egli vi abbia stivato negl'interstizî una quantità grandissima di aneddoti, l'ispirazione glien'è venuta tutta dal *Capitale*; e specialmente dall'ultimo capitolo del primo volume (cap. XXV), in cui si discorre della *systematic colonisation* del Wakefield, e si adopera l'esempio della terra libera per far meglio risaltare il carattere di sfruttamento della produzione capitalistica. Anche il Marx ricorda il caso di quel tale signor Peel, che partì dall'Inghilterra per Swan River nella Nuova Olanda con cinquantamila sterline e tremila lavoratori, uomini, donne e fanciulli, e che, giunto al luogo da lui designato, si trovò, dopo pochi giorni, sempre con cinquantamila sterline, ma senza un servo che gli rifacesse il letto o gli attingesse l'acqua dal fiume. «Povero signor Peel! (comenta il Marx): egli pensò a trasportare ogni cosa, ma dimenticò solo di trasportare a Swan River le condizioni economiche del-

l'Inghilterra ». Il Marx soggiunge ch'egli non intende trattare dello stato delle colonie, bastandogli l'averle ricordate come riscontro; ed ecco il Loria a profittare di questo tema, abbandonato dall'autore del *Capitale*, per rifare l'opera del Marx nell'ordine inverso, con materiale di notizie in parte vario, col cangiamento di qualche teorica particolare, ma con le stesse linee fondamentali. Il che, eseguito per bene, potrà anche dar luogo a un libro utile, ma non costituirà già una scoperta nè porgerà alcuna correzione.

Del resto, nemmeno dalla moltiplicità di elementi, surrettiziamente da lui introdotta, il Loria è in grado di dedurre, come immagina, l'evoluzione necessaria della costituzione economica; perchè egli non può far altro, e altro non fa, che aggruppare quegli elementi variamente, e, secondo il vario aggruppare e le varie ipotesi, stabilire verità come le seguenti:

1° Poste la terra libera e una data popolazione, guidata in ciascuno dei suoi individui dall'interesse strettamente economico, non è possibile se non o l'economia dissociata o l'associazione libera a condizioni eguali e senza profitto.

2° Il profitto non può nascere se non:

a) dalla violenta scissione del lavoratore dalla terra con la forma della schiavitù, e, crescendo ancora la popolazione, con la forma mitigata del servaggio;

b) dall'occupazione della terra, ossia dalla cessazione della terra libera, resa possibile dalla crescente popolazione, di cui la parte, ch'è esclusa con la violenza dall'occupazione della terra, cade nella condizione di salariata.

È questo il contenuto della legge delle leggi, che il Loria raccoglie poi in una formola generale: « La legge generale dell'evoluzione economica è questa: la terra libera determina la negazione dell'economia capitalista, la quale perciò non può fondarsi che sulla soppressione della terra libera, ottenibile con metodi che sono diversi in ragione

dei gradi successivi dell'occupazione della terra, e che condizionano altrettante forme successive della costituzione economica ».

Non starò a esaminare se le deduzioni qui accennate siano in ogni parte corrette, quantunque a me sembri che, a guardarle nei particolari, vi si noterebbero parecchi salti e un poco legittimo miscuglio di analisi astratta e di dati storici. Noterò, tuttavia, che il Loria si fa un'altra illusione nel credere ch'egli riesca a provare la verità delle sue leggi non solo « coi liberi erramenti » (è la sua parola!) « della deduzione », ma con l'induzione, col più perfetto dei metodi, col metodo di concordanza e differenza. In realtà, egli non può altro che mostrare come i suoi astratti aggruppamenti abbiano operato molte volte in questa e quella parte della storia, sempre che altri elementi non siano sopravvenuti a impedirne l'azione. Tutto il materiale di fatti, che raccoglie nel secondo volume dell'*Analisi della proprietà capitalista*, varrà come scelta di esempî, e sarà anche istruttivo, ma non ha forza probante.

Tra le deduzioni del Loria ve n'ha una, che splende di singolare importanza, perchè, nientemeno, ci metterebbe in grado di conoscere con sicurezza la prossima fase della evoluzione sociale. Al Villari, il quale, appunto per aver fatto tutta la sua vita il positivista, movendo in un'inconsapevole nostalgia metafisica una serie di accuse al metodo storico, scriveva che la storia « non c'illumina sulle tendenze ulteriori della società, sui suoi ulteriori destini, sulla via che si deve seguire, sulla mèta verso cui si deve tendere », il Loria è pronto a rispondere: che la storia scientifica, come lui, Loria, la costruisce, sana questo peccato, e predetermina gli ulteriori destini dell'umanità [1].

Per il Loria, infatti, la cosa è assai semplice: il crescere

---

[1] *La terra ed il sistema sociale*, pp. 36-7.

della popolazione romperà la forma capitalistica presente per dar luogo a una forma più produttiva, con la ricostituzione della terra libera, che sarà la forma ultima e definitiva della società.

Ma, poichè qui siamo nel campo della deduzione, io non trovo, nel gioco degli elementi stabiliti dal Loria, nessuna necessità logica per la quale il crescere della popolazione debba far abolire il salariato. La sovrapopolazione in certi limiti, come è noto, è condizione indispensabile del sistema capitalistico. Pel caso che diventi o superflua o pericolosa, non si vede perchè non si debbano accettare le conclusioni del Malthus, anzi che quelle del Loria. Pestilenze e carestie aiuteranno [1].

Lo stadio futuro, di cui egli discorre con tanta sicurezza e come qualche cosa che non già si congetturi ma di cui la scienza « predetermini » l'avvento, non ha alcun carattere di necessità razionale, come, del resto, non possono aver mai tal carattere le previsioni storiche. Nelle quali le forze, indeterminate nella qualità e nell'intensità, permettono solo un certo calcolo dei probabili. Calcolo che farà nascere in noi il sentimento della speranza, quando favorisce gli ideali da noi vagheggiati; ma perchè si generi qualcosa di più, ossia un'operosità pratica e politica, è necessario che intervenga la persuasione dell'efficacia degli sforzi individuali e collettivi a cooperare con le condizioni o forze obbiettive, coordinandole e indirizzandole.

---

[1] Il pensiero del Loria sembra più particolarmente questo: la piccola proprietà tende a elidere la rendita della terra a vantaggio delle classi industriale e lavoratrice; ma l'istituzione universale della piccola proprietà sarà resa necessaria, come forma più produttiva, dal crescere della popolazione; dunque, il crescere della popolazione risolverà automaticamente la questione sociale. Così pare si possa raccoglierlo dal libro sulla *Rendita della terra*; e non mette conto notare l'arbitrio di ciascuna di queste proposizioni e deduzioni.

Che questa persuasione sia viva e operante nel movimento socialistico, quale è stato concepito dal Marx e dall'Engels, mi sembra indubbio, perchè, se anche le espressioni filosofiche, di cui il Marx e l'Engels qualche volta si servirono, suonano equivoche, la loro azione politica parla chiaro. Ma il Loria invece, mentre da una parte esagera la forza del moto obiettivo delle cose, cangiandola quasi in una necessità esterna, dall'altra toglie forza al movimento stesso col privarlo dell'elemento volitivo e morale. Gli è perciò che, a dispetto di tutte le arie e di tutte le declamazioni dell'autore, il sistema sociale del Loria è quietistico; e, infatti, in Italia, i conservatori di ogni sorta, ben sentendo il nessun pericolo di quelle dottrine, non hanno mancato di fare al Loria grandi feste e di colmarlo di carezze e di onorificenze.

È questo il luogo di esaminare la seconda delle obiezioni, che il Loria muove alla concezione storico-economica del Marx. Si è veduta la prima: che cioè quella concezione si arresti all'istrumento tecnico, come a causa ultima della evoluzione. Ora al Loria sembra inaccettabile «il concetto mistico di una coincidenza quasi provvidenziale fra le esigenze mutate dello stromento di produzione e la esplosione vulcanica delle passioni, che risulta dalla metaformosi dei rapporti produttivi. Imperocchè non sa vedersi quale connessione si riscontri tra la difettiva conciliabilità del processo tecnico coi rapporti produttivi e lo sviluppo psicologico reagente nei partecipi della produzione. Se veramente lo stromento di produzione, giunto ad un certo stadio, pone il problema, ma, in luogo di risolverlo esso stesso, ne affida la soluzione alle passioni umane, convien dimostrare che queste risolutrici del problema addivengano a maturanza assieme al problema e non prima nè poi. Questa simultanea maturanza di due fenomeni assolutamente disgregati e diversi, l'uno appartenente al

mondo tecnico, l'altro al mondo psichico, sembra addirittura insuscettibile di dimostrazione »[1]. Il Loria non ha compreso che il Marx non fa della storia alcunchè di automatico. L'organismo capitalistico produce la proletarizzazione e l'anarchia sociale e mondiale: sono condizioni di fatto; e tali condizioni rendono possibile l'azione proletaria per un nuovo assetto sociale. « L'umanità non si propone se non quei problemi che essa può risolvere »[2]. Ecco l'ovvio nesso tra il fatto economico e l'azione rivoluzionaria, che al Loria sembra un « concetto mistico ».

Di questa azione e formazione proletaria, che prende sempre maggiore importanza, che cosa giudica il Loria? Dobbiamo porre tale domanda per veder chiaro nel fondo del suo pensiero. Egli non crede possibile nessun'azione in nessun senso: nè l'azione dello Stato, nè l'azione violenta delle masse. Ma con questa « azione violenta » accenna al movimento socialistico? Mistero. Dice anche, qualche volta, che i « lavoratori improduttivi », quando non saranno pagati più dai capitalisti, si uniranno alle masse oppresse per « rischiararne le rivendicazioni ». Ma come si esplicherà quest'azione dei lavoratori improduttivi, e, daccapo, in quale relazione si troverà col movimento reale del socialismo democratico? Mistero. — Dopo essersi aggirato in molte parole, non vede speranza di salvezza se non nella Scienza, la quale deve rischiarare (ecco un altro rischiaramento!) la classe capitalistica, « guidarne la legislazione », e prepa-

---

[1] *La rendita della terra*, l. c.

[2] K. Marx, pref. al *Zur Kritik*. Cfr. *Das kommunistische Manifest*: « La borghesia non ha solo foggiato le armi che le portano la morte: essa ha anche prodotto gli uomini che le maneggeranno, i moderni lavoratori, i proletarî ». E più oltre: « Con lo svolgimento dell'industria il proletariato non solo aumenta di numero, ma è raccolto insieme in masse sempre più grandi; cresce la sua forza e cresce la coscienza che esso ne ha » (6ª ed. ted., pp. 14-15).

rarla a cedere il posto di buona grazia alla forma superiore. Quanto ai socialisti democratici, il Loria non è loro avaro di lodi e complimenti; ma li confonde in uno stesso abbraccio coi socialisti di Stato, coi socialisti cristiani, coi liberi scambisti e simile genia utopica e malfida [1]. Il suo cuore è grande. Ai socialisti teorici poi, ossia ai seguaci del Marx, memore forse di qualche piccolo debito verso di essi, e riconoscendo che i sofisti (Marx) aprirono la via a Socrate (Loria?) [2], è disposto ad assegnare un posto privilegiato. Essi formano « una legione irregolare, che talvolta è indisciplinata, che spesso intralcia i movimenti dell'esercito irreggimentato, ma che però, nel giorno del pericolo, può porgere (all'esercito degli scienziati) preziosissimo aiuto, e decidere l'esito della battaglia » [3]. Quale battaglia? Quale pericolo? La battaglia e il pericolo dell'accensione dei lumi per rischiarare la classe capitalistica? O si tratta di cosa alquanto più grave? Anche qui: mistero.

Giova fermare chiaramente che la forma futura, la forma-limite, verso la quale si volge il desiderio del Loria, non è la forma comunistica. Ben diversa dal comunismo, la forma da lui scoperta, « lungi dall'imporre un soffocante intervento della potestà collettiva nel meccanismo della produzione, della distribuzione e del consumo, limita

---

[1] *La terra ed il sistema sociale*, pp. 58-60. Per intendere il suo pensiero in proposito, basta guardare la pagina precedente, e vi si troverà detto che il socialismo cristiano e il socialismo di Stato, « benchè in apparenza ispirato alla filantropia ed alla tutela dei deboli, si rivela alla indagine spregiudicata come l'organo incosciente degl'interessi della proprietà fondiaria, i quali si vantaggiano dei limiti al commercio dei cereali, nonchè dei freni opposti alla libertà dell'industria ». Critica per una parte non nuova, e per un'altra non vera, ma atta a lasciar intendere quale stima egli faccia del socialismo democratico, lodato alla pari degli altri due, che qualifica a quel modo.

[2] *Problemi sociali*, p. 77.

[3] Ivi, ivi.

l'opera dello Stato a guarentire la proprietà libera della terra, a conservare intatta la base sulla quale poi l'interesse personale illuminato verrà spontaneamente a foggiare la forma economica adeguata e l'equilibrio sociale ». « Questo ideale, ci sia lecito osservarlo (egli continua), risponde assai meglio dell'ideale socialista al nostro carattere nazionale: perchè quella terribile onnipotenza della collettività, che tanto agl'intelletti germanici piace, a noi genti latine ha qualche cosa di spaventoso e di ributtante, che ce la rende più intollerabile di tutti i moderni squilibrî » [1].

Ch'egli poi riesca a determinare con qualche nettezza i caratteri di cotesta sua forma futura, anticapitalistica e anticomunistica ad una, non oserei affermare. Al solito, molte parole e immagini: questa forma si può dire che differirà meno di tutte le precedenti dalla forma dell'umanità primitiva: « come il volto dell'uomo assume la sua suprema bellezza nel momento della nascita e nel momento della morte ». I popoli primitivi l'hanno divinata; e qui il misterioso *Kneph*, emblema del ritorno eterno delle cose, il paradiso terrestre, l'età dell'oro, — e ancora la leggenda commovente di Mazeppa, « simbolo meraviglioso e pittoresco del movimento storico umano », e simili eleganze [2]. Ma sarà un ritorno alla costituzione dell'umanità primitiva la sua « associazione mista », « nella quale uno o più produttori di capitale si aggiungerà uno o più lavoratori semplici a lavorare con esso, dividendo il prodotto in parti uguali » ? — Che egli stesso sia assai impacciato su questo

---

[1] *La terra ed il sistema sociale*, pp. 60-1. Fino a pochi anni fa, la « libertà » era considerata attributo dello « spirito germanico »; per il Loria la cosa sta proprio al contrario, e non dico che abbia torto, ma dico che sarebbe tempo di finirla con gli spiriti « germanici » e « latini », che si prestano a ogni sorta di giuoco. — Contro la forma comunistica, cfr. anche *Probl. soc.*, pp. 73-4.

[2] *Les bases*, pp. 390-1.

punto è comprovato dalla sua dichiarazione, che della forma futura non si potrà dir nulla di preciso se non quando « tutti gli eletti del pensiero » (tutti i professori Loria dell'universo?) « faranno convergere verso di essa le loro forze in un'alleanza fraterna » [1]. Aspetteremo.

III

Queste contraddizioni e ondeggiamenti delle sue idee hanno riscontro, e forse origine, in un difetto radicale del suo spirito. Debbo dire la mia impressione: il Loria non mi pare che prenda troppo sul serio nè le sorti della scienza nè quelle della società. Egli è un vero temperamento di letterato, di quelli che amano scrivere libri, dare prova di ingegnosità ed eloquenza, raccogliere elogi e lasciarsi applaudire dagli studenti. Credo che ciò volesse intendere l'Engels, quando violentemente lo definiva: « un avventuriero letterario, che in cuor suo s'infischia di tutta l'economia politica » [2].

Si guardi il suo modo di scrivere. Il Loria è scrittore facile, abbondante, immaginoso, fiorito. È in lui evidente la tentata imitazione della forma piena di umore e di fantasia di Carlo Marx, e di quel presentare in modo figurato e animato le astratte categorie dell'economia politica. Ma la forma del Marx risponde al carattere dell'autore, è intima e significante, laddove nel Loria è appiccicata e vuota: calore, indignazione, ironia ritengono in lui un ufficio puramente esornativo. Si ascolti: « Il rug-

---

1 Op. cit., p. 389.

2 « ...ein literarischer Abenteuer, der im Grunde seines Herzens auf die ganze Oekonomie pfeift ». (Prefazione al III vol. del *Capitale*, pp. XXII).

gito bestiale della proprietà, defraudata del suo profitto della terra libera, echeggia nella vergognosa crociata ch'essa, bandisce contro la libertà del lavoratore »[1]. E sullo stesso argomento: « La distruzione della terra libera è Dalila, che recide la chioma del gigante lavoratore; è la demoniaca potenza, che fa dell'uomo nominalmente libero il servo della proprietà fondiaria e del capitale; è la forza misteriosa e maligna, la quale consente che, di mezzo ad una libertà giuridica universale, si elabori e si accresca la servitù delle masse, e che il capitale, senza usurpazioni, senza oppressioni e violenze, possa conquistare un profitto. Come il ritirarsi delle onde lascia scoperti i continenti, così il cessare della terra libera lascia scoperto il profitto automatico, il quale d'improvviso fa la sua apparizione nella storia »[2]. Ecco un Marx retore e secentista[3].

---

[1] *Analisi*, II, 171.

[2] Op. cit., II, 233.

[3] Qualche altro esempio, in nota. Discorrendo del terzo volume del *Capitale*: « Soltanto, qua e là, fra le pagine astratte e le disquisizioni matematiche, spunta qualche parola corrucciata di minaccia o di sdegno, come, fra il sereno delle nostre campagne, spunta di quando in quando una croce a ricordare qualche antico misfatto ». Paragona il secondo volume della stessa opera alla seconda parte del *Faust*: « poichè, se in questa trovo una serie di scene inanimate, splendidamente interrotte dall'incantevole episodio di Elena, nel secondo volume di Marx le squisite pagine sul giro del capitale sono la gemma fulgida e solitaria, cinta da una triste corona d'inutili raziocinî. Se ti piacesse, o lettore, una diversa rassomiglianza, direi che il primo Capitale sta al terzo come il primo al terzo Bonaparte, e che il secondo, rannicchiantesi tra l'uno e l'altro, ha tutta la moritura fiacchezza e la cadaverica tinta del Re di Roma » (artic. cit. della *Nuova Antol.*, pp. 464, 471). Se codesta è rettorica di pessimo gusto, talvolta, se anche di rado, diventa addirittura scorretta: come quando, in un certo punto, egli si propone « di disossare il complicato fenomeno della proprietà » (*Probl. soc.*, p. 60): un fenomeno che ha le ossa!; o sul principio della prolusione letta nell'università di Padova, in cui dice che sale su quella cattedra di economia politica, « come lo sposo, che per la prima volta s'inoltra nella camera nuziale ».

E si guardi anche il suo atteggiamento di fronte agli avversarî. Il Loria si mostra affatto privo di quella asperità, che è una pecca senza dubbio, ma una pecca solita negli uomini di forti convincimenti. Fa di cappello a tutti, s'infiamma per tutti, e alle opinioni di tutti dà gran peso. Nelle ultime pagine del volume *Les bases économiques*, nel capitolo *Examen d'objections*, s'incontreranno in fila « uno scrittore eminente », « uno dei nostri più spiritosi scrittori », « due altri scrittori di grande ingegno », « un eminente pubblicista », « un eminente filosofo », e « un illustre scrittore », e « un altro assai distinto »; e poi « uno splendido articolo » (contro di lui), « un altro pieno della più possente eloquenza », una terza critica, « scritta con quella grazia di stile che tutti riconoscono al suo autore », e che contiene « una pagina di squisita eleganza »; e chi più ne ha, più ne metta. *Veniam petimus damusque vicissim*: egli s'inebria di lodi, ma offre in giro coppe spumeggianti dello stesso vino.

Gli è perciò che le sue parole contraditorie intorno al Marx a me sembrano contenere alcunchè d'ingenuo. Per lui il Marx è « il più grande pensatore che abbia avuto la scienza sociale dopo Ricardo », « uno dei più grandi pensatori del secolo »; la sua opera « è libro magistrale, meraviglioso, il più perfetto, il più simmetrico (?), che conosca »; è « un capolavoro »; ha « un carattere altamente scientifico »; il terzo volume del *Capitale* gli desta il bisogno « di una genuflessione morale innanzi alla potenza meravigliosa di una mente senza pari ». D'altra parte, il *Capitale* è « imbevuto dei più viziosi sofismi », anzi di « consaputi » sofismi; il Marx fa uso di « paralogismi, pur sapendoli tali »; quando non riesce a risolvere una difficoltà, la rimanda, con « ingegnoso espediente », a un volume, — che si proponeva di non scrivere mai. Senonchè il volume, di cui il Loria aveva arditamente affermato la non esistenza, si pubblica davvero, postumo; e il Loria, dopo le genufles-

sioni sopracitate, e dopo avervi attinto le maggiori gioie intellettuali, giudica che la soluzione data dal Marx è « il gioco di frasi più volgare », anzi, è « una mistificazione »: Come si può conciliare l'insulto con la stima, l'insinuazione maligna con l'effusione entusiastica del cuore? Ma il Loria, abituato ad ammirare sè stesso, ossia l'abilità, l'ingegnosità e i falsi brillanti della fraseologia e della rettorica, abituato a concepire la scienza come fuoco d'artifizio, non deve essersi reso conto della gravità delle accuse che scagliava.

IV

Che il socialismo si svolga lento e spesso incoerente in Italia, non è certo colpa di alcuno. Ciò deriva dalle condizioni del proletariato, dal ritardato sviluppo dell'industria, dai modi di formazione politica del nostro paese, e da tante altre cose, che sono poi le cose tutte che fanno la storia. Ma è certo notevole il fatto che il socialismo dei propagandisti non fu, fino a qualche anno fa, se non del bakuninismo irrancidito, e che tutta la discussione dottrinale di quest'ultimo decennio (fatta eccezione di qualche solitario pensatore, la cui cultura e il cui sviluppo mentale sono di altra origine), si è aggirata nell'equivoco di un Loria, creduto scopritore del materialismo storico, e correttore e perfezionatore di quel Marx, di cui poi nessuno sapeva niente di preciso per dire in che fosse stato corretto e perfezionato.

E finisco con un paragone, ch'è insieme un aneddoto della storia del socialismo in Italia. Alla costituzione della prima sezione dell'*Internazionale*, a Napoli, nel 1867, nel bel mezzo della seduta, fu introdotto, con improvvisa e melodrammatica apertura di uscio, un personaggio straniero, molto alto e molto biondo, dai modi dei vecchi co-

spiratori e dal parlare misterioso. Intervenne come per consacrare la sezione. Ancora cinque anni fa, un avvocato napoletano, ottima creatura, un sopravvissuto di quella adunanza, raccontava, con piena persuasione, che quell'uomo alto e biondo fosse stato Carlo Marx, recatosi appositamente a Napoli per così grossa impresa. Ci volle tutta la scienza di un meglio informato per persuadere l'avvocato (oh delusione!), che il Marx genuino era di media statura, scuro di carnagione e di capelli nerissimi. — Bisogna riconoscere che molti concetti del Marx sono stati più tardi introdotti e divulgati in Italia per opera del Loria: ma ahimè!, era un Marx, anche il suo, alto e biondo! [1].

Settembre 1896.

---

[1] Il prof. Loria ha poi raccolto in volume i suoi vari scritti sul Marx (*Marx e la sua dottrina*, Palermo, Sandron, 1902). Si veda ciò che ne ho detto nella rivista *La Critica*, I, 148-9, ora in *Conversazioni critiche*, I, 291-94.

III

PER LA INTERPETRAZIONE E LA CRITICA

DI ALCUNI CONCETTI DEL MARXISMO

I

Del problema scientifico nel « Capitale » del Marx.

Sebbene dell'opera di Carlo Marx si siano fatte molte esposizioni, analisi critiche, compendî, e finanche estratti condensati in opuscoli di propaganda popolare, è cosa tutt'altro che facile, e richiede non piccolo sforzo d'ingegno filosofico ed astrattivo, intendere la natura propria della ricerca che il Marx venne eseguendo. All'intrinseca difficoltà della cosa si aggiunge, che non pare che l'autore stesso avesse sempre piena consapevolezza della peculiarità, ossia della differenza teorica della sua ricerca rispetto alle altre che si possono esercitare sui fatti economici; e, a ogni modo, disprezzò o trascurò tutte quelle spiegazioni preliminari e metodiche, che potevano chiarire il suo assunto. E si aggiunge anche la composizione dell'opera, mista di teorie generali, di polemiche e satire amare e di esemplificazioni o digressioni storiche, e disposta in modo che solo il professore Loria (lui beato!) poteva giudicare il *Capitale* uno dei libri « più belli e più simmetrici », che esistano; quando invece è veramente asimmetrico, disordinato, sproporzionato, urtante contro tutte le leggi dell'estetica: qualcosa

di simile, per taluni rispetti, alla *Scienza nuova* del Vico. E c'è, infine, altresì la fraseologia hegeliana, cara al Marx, di cui ora si è in certo modo smarrita la tradizione, e che, in quella tradizione stessa, egli adoperava con una libertà, che talvolta sembra non priva di una punta di scherzo. Onde non deve far meraviglia che il *Capitale* sia passato, a volta a volta, per un trattato di economia, per una filosofia della storia, per un complesso di cosiddette leggi sociologiche, per una requisitoria morale e politica, e, finanche, nelle teste di alcuni, per un pezzo di storia raccontata.

Pure chi si domandi qual'è la forma e quale la comprensione della ricerca del Marx, e prescinda, com'è giusto, da tutto il materiale storico e polemico e descrittivo (che spetta bensì all'organismo del libro, ma non a quello della ricerca fondamentale), può scartare subito la maggior parte delle definizioni sopraccennate, e stabilire fermamente questi due punti:

1°) Come forma, non v'ha dubbio che il *Capitale* sia una ricerca astratta: la società capitalistica, che il Marx studia, non è la tale o tale altra società, storicamente esistente, della Francia o dell'Inghilterra, e neanche la società moderna delle nazioni più civili, dell'Europa occidentale e dell'America. È una società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che (diciamo così) potrebbero anche non essersi presentate mai come fatti reali nel corso della storia. È vero che queste ipotesi rispondono in buona parte alle condizioni storiche del mondo civile moderno; ma ciò, se conferisce importanza alla ricerca del Marx, perchè giova a fare intendere organismi sociali che ci toccano assai da vicino, non ne cangia l'indole. In nessuna parte del mondo s'incontreranno le categorie del Marx come personaggi vivi e corpulenti, appunto perchè quelle sono astrazioni, e, per vivere, hanno bisogno di perdere alcune parti e acquistarne altre.

2°) Come comprensione, la ricerca del Marx non abbraccia tutto il territorio dei fatti economici, e neanche quella sola regione ultima e dominante in cui tutti i fatti economici hanno la sorgente, quasi fiumi scendenti da una montagna. Essa si restringe invece a una particolare formazione economica, che è quella che si ha luogo in una società con proprietà privata del capitale, o, come il Marx dice (con espressione che gli è propria), « capitalistica ». Restano fuori, non solo le altre formazioni storicamente accadute o teoricamente possibili, come le società a monopolio o le società comunistiche; ma benanche l'ordine delle operazioni economiche comuni alle varie società e alla economia individuale. Se, insomma, il *Capitale* come forma non è una descrizione storica, come comprensione non è un trattato di economia, e molto meno un'enciclopedia[1].

Ma, stabiliti questi due punti, non si è ancora conosciuta la qualità propria della ricerca del Marx. Se il *Capitale* non fosse altro che ciò che abbiamo determinato sinora, sarebbe semplicemente una monografia economica delle leggi della società capitalistica. E una simile monografia il Marx non avrebbe potuto farla se non in un sol modo: descrivendo quelle leggi, e spiegandole con le leggi generali o coi concetti fondamentali dell'economia; riducendo, insomma, il complesso al semplice, o passando per deduzione, e con l'aggiunta di nuove ipotesi, dal semplice al complesso. Egli così avrebbe mostrato, con metodica esposizione, come i fatti apparentemente più diversi del mondo economico,

[1] « Una colossale monografia » (intendi: di economia), lo chiama il più autorevole dei marxisti italiani, il prof. Antonio Labriola, nel suo nuovo libro (*Discorrendo di filosofia e socialismo*, Roma, Loescher, 1898). Ma in uno scritto precedente (*In memoria del « Manifesto dei comunisti »*, 2ª ediz., Roma, 1895, p. 36 *n*) lo aveva definito, come già abbiamo avuto occasione di notare, « una filosofia della storia ».

siano retti, in ultimo, da una medesima legge; o, ch'è lo stesso, come codesta legge si rifranga variamente passando attraverso ordinamenti varî, senza mutare sè stessa, chè altrimenti mancherebbe il modo e il criterio della spiegazione. Tale lavoro era stato già in gran parte compiuto al tempo del Marx, e dopo di lui è stato ancora proseguito dagli economisti, ed ha conseguito un alto grado di perfezione; come può vedersi, per esempio, nei trattati economici dei nostri italiani Pantaleoni e Pareto. Ma io dubito assai che il Marx sarebbe diventato economista per darsi a un genere di studî d'interesse soprattutto teorico o scolastico che si dica. A ciò ripugnava la sua personalità di uomo pratico e di rivoluzionario, impaziente delle ricerche che non avessero stretto legame con gl'interessi della vita storica e attuale. Se il *Capitale* fosse dovuto essere una monografia puramente economica, si potrebbe metter pegno che non sarebbe nato.

Che cosa, dunque, fece il Marx, e a quale trattazione sottopose i fenomeni della società capitalistica, che non sia la trattazione di pura teoria economica? Il Marx assunse, fuori del campo della pura teoria economica, una proposizione, che è la famigerata eguaglianza di valore e lavoro; ossia la proposizione, che « il valore dei beni prodotti da lavoro è eguale alla quantità di lavoro socialmente necessaria per produrli ». Solo in virtù di questa assunzione la ricerca sua propria prese cominciamento.

Ma quale legame questa proposizione ha con le leggi della società capitalistica? Ossia, quale ufficio essa compie nella ricerca? E qual è poi il suo intrinseco significato? — Ecco ciò che il Marx non dice mai espressamente: ed è questo anche il punto intorno a cui sono nate le maggiori confusioni e più si sono sbizzarriti gl'interpetri e i critici.

Alcuni dei quali hanno considerato la legge del valore-lavoro come legge storica, propria della società capitali-

stica, e che determinerebbe tutte le manifestazioni di questa [1]; ed altri, stimando giustamente che i fatti della società capitalistica non sono punto determinati da una legge di quella sorta, ma ubbidiscono ai generali motivi economici proprî della natura dell'uomo, hanno rifiutata la legge come un assurdo, al quale il Marx sarebbe pervenuto spingendo alle estreme conseguenze un concetto poco felice del Ricardo.

La critica si aggirava così tra l'accettazione totale, accompagnata da interpetrazione evidentemente errata, e il rifiuto totale e sommario del procedere del Marx; quando, negli ultimi anni, e segnatamente dopo la comparsa del terzo volume postumo del *Capitale*, si è cominciato a tentare e a percorrere una via migliore. In verità, nonostante le calorose difese, la dottrina del Marx restava sempre oscura; e, nonostante le disdegnose e sommarie condanne, essa mostrava pur sempre una vita tenace, quale non hanno di solito gli spropositi e i sofismi. Ed è perciò merito del prof. Werner Sombart, della università di Breslavia, di aver affermato, in un lucido scritto, che le conclusioni pratiche del Marx si possono rigettare per ragioni politiche, ma che, scientificamente, occorre anzi tutto intendere il pensiero di lui [2].

Il Sombart, dunque, rompendola apertamente con la interpetrazione della legge del valore del Marx come legge

---

[1] Lascio da parte coloro che considerano la legge del valore-lavoro come legge generale del valore, ai quali basta domandare come mai quella legge potrebbe essere «generale», se esclude dalla considerazione una intera categoria di beni economici, cioè i beni non aumentabili per lavoro? Del resto, sull'argomento, si veda il § 2 di questa Memoria.

[2] Werner Sombart, *Zur Kritik des œkonomischen Systems von Karl Marx* (nell'*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, volume VII, 1894, pp. 555-594). — Non ho ora a mano la critica (condotta secondo i concetti della scuola edonistica), che di questo articolo del Sombart, fece l'anno scorso, a proposito del terzo volume del *Capitale*, il Böhm-Bawerk, nella Miscellanea per le onoranze allo Knies.

reale dei fatti economici, e dando espressione più compiuta e più coraggiosa agli accenni timidi già fatti da talun altro (C. Schmidt), disse: che la legge del valore del Marx non è un fatto empirico, ma un fatto del pensiero (keine empirische, sondern eine gedankliche Thatsache); che il valore del Marx è un fatto logico (eine logische Thatsache), il quale serve di aiuto al nostro pensiero per intendere le cose della vita economica [1].

Questa interpetrazione fu, nella sua linea generale, accettata dall'Engels, in uno scritto composto qualche mese prima della sua morte e pubblicato postumo. All'Engels sembrava che «essa non potesse appuntarsi d'inesattezza, ma che, tuttavia, fosse troppo vaga e convenisse esporla con maggiore precisione» [2].

Per la stessa via accennano a mettersi le acute e dubitose osservazioni che, intorno alla teoria del valore, ha pubblicato di recente un valente marxista francese, il Sorel, in un articolo del *Journal des économistes*. Nel quale riconosce, che dalla teoria del Marx non c'è modo di passare ai fatti reali della vita economica, e che, se essa può dare «schiarimenti» in senso assai ristretto, non sembra, per altro, che possa mai «spiegare», nel senso scientifico della parola [3].

E, or ora, il prof. Labriola, in un rapido accenno alla stessa questione, alludendo di certo al Sombart, e parte accettando e parte criticando, scrive anch'esso che «la teoria del valore non rappresenta un *factum* empirico, nè esprime una semplice posizione logica, come qualcuno

---

[1] L. c., p. 571 sgg.

[2] Nella *Neue Zeit*, XIV, vol. I, pp. 4-11, 37-44. Cito dalla trad. ital.: *Dal terzo volume del «Capitale»*, prefazione e commenti di F. Engels (Roma, 1896), p. 39.

[3] *Sur la théorie marxiste de la valeur* (nel *Journal des économistes*, fascicolo di maggio 1897, pp. 222-31, si veda p. 228).

ha almanaccato; ma è la premessa tipica, senza della quale tutto il resto non è pensabile »[1].

Questa espressione del Labriola a me sembra, invero, assai più esatta di quella del Sombart; il quale, per altro, si mostrava esso stesso scontento della sua denominazione, come chi ancora non abbia in mente un concetto a pieno determinato, e non riesca perciò a trovare una locuzione soddisfacente. « Fatto del pensiero, fatto logico », è dir troppo poco, perchè si sa bene che tutte le scienze sono tessuti di fatti logici, ossia di concetti. Il valore-lavoro del Marx non è solo una logica generalità, ma anche è un concetto pensato ed assunto come tipo, ossia qualcosa di più o di diverso da un mero concetto logico. Esso non ha già l'inerzia dell'astrazione, ma la forza di qualcosa determinato e particolare, che compie rispetto alla società capitalistica, nell'indagine del Marx, l'ufficio di termine di comparazione, di misura, di tipo[2].

Assunta questa misura o tipo, la ricerca, pel Marx, si configurò a questo modo: — Posto che il valore è eguale al lavoro socialmente necessario, mostrare con quali divergenze da tale misura si formino i prezzi delle merci nella società capitalistica, e come la stessa forza-lavoro acquisti un prezzo e diventi una merce. — Il Marx formolò tale problema con modi, a dir vero, improprî; giacchè il valore tipico, assunto da lui come misura, egli lo presentò come la legge dei fatti economici della società capitalistica. Ed è, se si vuole, la legge, ma nella sua concezione, non già nella realtà economica. È ben chiaro che si possono concepire le divergenze rispetto a una misura come

---

[1] *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, p. 21.

[2] Tanto più facilmente accetto l'espressione usata dal Labriola in quanto è la medesima di cui mi servii anch'io un anno fa. Si veda il saggio precedente sul Loria, pp. 32-3.

le ribellioni della realtà di fronte a quella misura, che ha ricevuto da noi dignità di legge.

Formalmente considerando, non vi ha nulla da ridire contro la ricerca istituita dal Marx. Non è forse procedimento solito di analisi scientifica quello che prende a considerare un fatto non solo così come è dato, ma anche in ciò che sarebbe se uno dei fattori di esso venisse a variare, e nel paragonare il fatto ipotetico col reale, trattando il primo come divergente dal secondo che si assume fondamentale, o il secondo dal primo, che si assume nel senso medesimo? Se io costruissi per deduzione le massime morali che si svolgono in due gruppi sociali in condizione di lotta l'uno contro l'altro, e se le mostrassi divergenti dalle massime morali che si svolgono nello stato di pace, farei qualche cosa di analogo al raccostamento compiuto dal Marx. E non sarebbe neanche gran male (benchè non sarebbe espressione felice e precisa) dire, in senso figurato: che la legge delle massime morali del tempo di guerra è quella stessa delle massime del tempo di pace, accomodata alle nuove condizioni e trasformata in modo, che pare, in ultimo, contraddizione di sè stessa. Il Marx, finchè si aggira nei limiti della ipotesi, procede con perfetta correttezza. L'errore potrebbe cominciare solo quando, esso o altri, confondesse l'ipotesi con la realtà, e il modo del porre e del misurare col modo dell'essere. Finchè non si cade in siffatto errore, il procedimento è incensurabile.

Senonchè, questa giustificazione formale non basta: ci vuole dell'altro. Con processo metodico corretto si può pervenire a risultamenti senza importanza, e compiere semplici giochetti di pensiero. Assumere una misura di comparazione arbitraria, e paragonare, e dedurre, e finir con lo stabilire una serie di divergenze da quella misura; a che mena? Ciò, dunque, che occorre giustificare è la misura stessa: ossia occorre determinare l'utilità che può avere per noi.

Anche tale questione, sebbene non formolata proprio a questo modo, si è presentata ai critici del Marx; e una soluzione se ne è data già da un pezzo, e da molti, col dire che l'uguaglianza del valore col lavoro è un ideale etico-sociale, un ideale morale. Ma niente di più erroneo in sè, come niente di più lontano dal pensiero del Marx si potrebbe concepire di codesta interpetrazione. Dalla premessa che il valore è eguale al lavoro socialmente necessario, quale illazione morale si può mai cavare? Se ci si riflette alquanto, proprio nessuna. Lo stabilimento di quel fatto non dice nulla sui bisogni delle società, che rendano conveniente l'uno o l'altro ordinamento etico-giuridico della proprietà e del modo della ripartizione. Il valore sarà bene eguale al lavoro; e non pertanto condizioni storiche speciali renderanno necessaria la società di caste o di classi, divisa in governanti e governati, dominatori e dominati, con conseguente ineguale ripartizione dei prodotti del lavoro. Il valore sarà bene eguale al lavoro; ma, anche ammesso che nuove condizioni storiche rendano mai possibile la sparizione della società di classi, e l'avvento della società comunistica, ed anche ammesso che in questa società la ripartizione possa aver luogo secondo la quantità di lavoro da ciascuno contribuita, tale ripartizione non sarebbe già una illazione dalla stabilita eguaglianza del valore col lavoro, ma una misura adottata per ragioni speciali di convenienza sociale [1]. E non si può dir nemmeno che tale eguaglianza contenga in sè un ideale di giustizia perfetta

---

[1] Facendo un'ipotesi di questa sorta, il Marx distingueva nettamente che, in tal caso, «il tempo di lavoro compirebbe una duplice funzione: per un verso, come misura del valore, per l'altro come misura della parte individuale spettante a ciascun producente sul lavoro comune» (andrerseits dient die Arbeitzeit zugleich als Mass des individuellen Antheils des Producenten an der Gemeinarbeit, und daher auch an dem individuell verzehbaren Theil des Gemeinprodukts): si veda *Das Kapital*, I, p. 45.

(se pure non attuabile), perchè il criterio del giusto non ha nessun rapporto con le differenze, spesso meramente naturali, nella capacità di compiere un maggior o minor lavoro sociale e di produrre un maggiore o minor valore. Dall'eguaglianza del valore col lavoro non si può trarre, dunque, nè una massima di astratta giustizia, nè una massima di convenienza ed opportunità sociale. Entrambe queste massime non possono fondarsi se non sopra ordini di considerazione affatto diversi da quello di una semplice equazione economica.

Assai meglio il Sombart, tenendosi immune di questa confusione, ha cercato il significato della misura posta dal Marx nel seno stesso della società, e fuori dei nostri giudizî morali. Egli dice perciò che il lavoro è «il fatto economico oggettivamente più rilevante», e che il valore, nel pensiero del Marx, non è «se non l'espressione economica del fatto della forza produttiva sociale del lavoro, come fondamento dell'esistenza economica».

Ma questa ricerca a me pare che sia stata piuttosto iniziata che condotta a buon fine; e, se dovessi dire in qual verso essa dovrebbe essere perfezionata, direi che bisognerebbe sforzarsi di determinare e chiarire quella parola «oggettivo», ch'è o vaga o metaforica. Che cosa significa un fatto economicamente oggettivo? Non indica questa parola piuttosto il presentimento di un concetto, che la formazione distinta di questo concetto stesso?

Solo in via di tentativo, aggiungerò che l'«oggettivo» (che ha per termine di relazione il «soggettivo»), a me non pare che convenga al caso. Prendiamo, invece, a considerare, in una società, solo ciò ch'è propriamente vita economica; ossia, nella società complessiva, solamente la società economica. Togliamo poi da quest'ultima, per astrazione, tutti i beni che non sono aumentabili col lavoro. Togliamo, per un'altra astrazione, tutte le differenze di

classi, le quali possono riguardarsi come accidenti rispetto al concetto generale di società economica. Prescindiamo da ogni modo di distribuzione della ricchezza prodotta, che, come abbiamo detto, può essere determinato solo da ragioni di convenienza o anche di giustizia, e sempre dalla considerazione di tutto il complesso sociale e non già dalla considerazione esclusiva della società economica. Che cosa resta, dopo aver fatto queste successive astrazioni? Niente altro che: la società economica in quanto società lavoratrice[1]. E per questa società senza differenza di classi, ossia per una società economica in quanto tale, e i cui soli beni consistano in prodotti di lavoro, che cosa può essere il valore? Evidentemente, la somma degli sforzi, ossia la quantità di lavoro, che le costa la produzione delle diverse categorie di beni. E poichè qui si parla dell'organismo sociale economico, e non già dei singoli individui viventi in esso, è naturale, che questo lavoro non possa essere se non calcolato per medie, epperò come lavoro socialmente (di società, ripetiamo, qui si tratta) necessario.

Cosicchè il valore-lavoro apparirebbe in questo caso come quella determinazione del valore, propria della società economica in sè stessa, considerata solo in quanto produttrice di beni aumentabili col lavoro.

Da questa definizione si può trarre un corollario, che è il seguente: la determinazione del valore-lavoro avrà una certa rispondenza nei fatti sempre che esisterà una società, che produca beni per mezzo del lavoro. Nel fantastico Paese di Cuccagna questa determinazione non avrebbe nessuna rispondenza nei fatti, perchè tutti i beni esisterebbero in quantità superiore ai bisogni; come

[1] La quale è cosa diversa dai lavoratori od operai nella nostra società capitalistica, che sono una classe ossia un frammento di società economica, e non già la società economica generica ed astratta, produttrice di beni aumentabili col lavoro.

è chiaro anche che la stessa determinazione non avrebbe modo di attuarsi in una società, i cui beni fossero inferiori ai bisogni, ma non aumentabili per lavoro.

Ma la storia ci mostra finora solamente società che, accanto al godimento dei beni non aumentabili per lavoro, hanno provveduto a soddisfare i loro bisogni col lavoro. Cosicchè questa eguaglianza del valore col lavoro ha avuto finora, ed avrà ancora per un tempo indefinito, rispondenza nei fatti. Ora, di quale natura è questa rispondenza? Avendo noi escluso: 1°) che si tratti di ideale morale, e 2°) che si tratti di legge scientifica; e avendo tuttavia concluso che quella eguaglianza è un fatto (del quale il Marx si vale poi come tipo), dobbiamo dire, come sola via di uscita: che è un fatto, ma un fatto che vive tra altri fatti, ossia un fatto che empiricamente ci appare contrastato, sminuito, svisato da altri fatti, quasi una forza tra le forze, la quale dia risultante diversa da quella che darebbe se le altre forze cessassero di operare. Non è un fatto dominante assoluto, ma non è nemmeno un fatto inesistente e semplicemente immaginario[1].

---

[1] Potrebbe dubitarsi di questo intendimento generale del valore-lavoro per ogni società economica lavoratrice, nel pensiero del Marx e dell'Engels, ricordando i molti luoghi, nei quali e l'uno e l'altro hanno più volte affermato: che nella società comunistica futura sparirà il criterio del valore e la produzione sarà regolata dall'utilità sociale; cfr. già gli *Umrisse* dell'Engels del 1844 (trad. ital. in *Critica sociale*, a. V, 1895); Marx, *Misère de la philosophie* (2ª ediz., Paris, Giard et Brière, 1896), p. 83; Engels, *Antidühring*, p. 335. Ma ciò è da intendere nel senso che, non essendo una tale ipotetica società comunistica fondata sullo scambio, l'ufficio del valore (di scambio) perderebbe importanza pratica; non già nell'altro senso, che per la coscienza della società comunistica il valore dei beni non sarebbe più eguale al lavoro che alla società essi costano. Che anzi, in una simile forma di ordinamento economico, il valore-lavoro sarebbe la legge economica imperante pienamente nel giudizio dei singoli beni, prodotti di lavoro. Si avrebbe una limpidezza di valutazione, quale il Marx descrive nella sua « robinsonata »: cfr. *Das Kapital*, I, 43.

Anche bisogna notare, che nel corso della storia questo fatto è andato sottomesso a varie vicende, ossia è stato più o meno contrastato; e qui è il luogo di far ragione all'osservazione dell'Engels a proposito del Sombart: che cioè il modo come quest'ultimo definisce la legge del valore « non lasci risaltare tutta l'importanza, che ha questa legge, per gli stadî dello sviluppo economico in cui essa domina ». L'Engels faceva un'escursione nel campo della storia economica per mostrare che la legge del valore del Marx, ossia l'eguaglianza del valore col lavoro socialmente necessario, ha « dominato » per parecchie migliaia di anni [1]. « Dominato », è forse dir troppo; ma è vero che i contrasti degli altri fatti contro questa legge sono stati minori in numero ed intensità nel comunismo primitivo e nell'economia medievale e domestica, laddove hanno raggiunto il massimo nella società basata sul capitale privato e sulla più o meno libera concorrenza mondiale, ossia nella società che produce quasi esclusivamente merci [2].

Il Marx, dunque, nell'assumere a tipo l'eguaglianza del valore col lavoro e nell'applicarlo alla società capitalistica, istituiva paragone della società capitalistica con una parte di sè stessa, astratta e innalzata ad esistenza indipendente: ossia, paragone tra la società capitalistica con la società economica in sè stessa (ma solo in quanto società

---

[1] *Dal terzo volume del « Capitale »*, pp. 42-55.

[2] Per ciò anche il MARX, nel § 4 del cap. I: *Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniss* (I, pp. 37-50) si faceva a delineare sommariamente le altre formazioni economiche, della società medievale e dell'economia domestica: « Aller Mysticismus der Waarenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Waarenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu ander Produktionsformen flüchten » (p. 42). La relazione del valore col lavoro, negli ordinamenti economici meno complessi, è più evidente, perchè meno contrastata ed offuscata da altri fatti.

lavoratrice). In altri termini, egli studiava il problema sociale del lavoro, e mostrava, col paragone implicito da lui stabilito, il modo particolare in cui questo problema viene risoluto nella società capitalistica. Qui è la giustificazione, non più formale, ma reale, del suo procedimento.

Solo in forza di questo procedimento, e alla luce proiettata dal tipo da lui assunto, il Marx potè giungere a porre e definire l'origine sociale del profitto, ossia del sopravalore. «Sopravalore», in pura economia, è parola priva di senso, come è mostrato dalla denominazione stessa; giacchè un sopravalore è un extra-valore, ed esce fuori del campo della pura economia. Ma ha bene un senso, e non è un assurdo, come concetto di differenza, nel paragonare che si fa una società economica con un'altra, un caso con un altro, o due ipotesi tra di loro.

Anche in forza della stessa premessa gli fu possibile giungere alla proposizione: che i prodotti del lavoro nella società capitalistica non si vendono se non eccezionalmente al loro valore, ma di solito per più o per meno, e talora con deviazioni grandissime dal loro valore; il che, espresso in breve, si direbbe: il valore non coincide col prezzo. Se, per ipotesi, cangiasse d'un tratto l'ordinamento della produzione di capitalistico in comunistico, si assisterebbe, di colpo, non solo a quel mutamento delle fortune degli individui che colpisce tanto le fantasie della gente, ma anche a più mirabile mutamento: a quello della fortuna delle cose. Si formerebbe allora una scala di prezzi in gran parte diversissima da quella che ora vige. In qual modo il Marx dimostri questa proposizione, con l'analisi della varia composizione del capitale nelle varie industrie, ossia della parte del capitale costante (macchine, ecc.) e di quella del capitale variabile (salarî), non è il caso qui di esporre in particolare.

Per la stessa via, ossia mercè la dimostrazione del crescere continuo del capitale costante rispetto al variabile, il Marx procura di stabilire un'altra legge della società capitalistica, ch'è quella della caduta tendenziale del saggio di profitto. Il progresso tecnico, che in una astratta società economica si esprimerebbe nel minor lavoro occorrente a produrre la medesima ricchezza, nella società capitalistica si esprime nel graduale abbassamento della rata di profitto [1]. Ma questa sezione del terzo volume del *Capitale* è tra le meno elaborate di quel così poco elaborato libro postumo; e a me par degna di uno speciale esame critico, che mi propongo di fare in altra occasione, non volendone trattare ora di passata [2].

---

[1] *Das Kapital*, L. III, capp. XIII, XIV, XV: *Gesetz des tendentiellen Falls der Profitrate* (vol. III, P. I, pp. 191-219).

[2] Còmpito dei marxisti dovrebbe essere sciogliere il pensiero del Marx dalla forma letteraria che prese in lui, e ristudiare da capo le questioni ch'egli si propose, ed elaborarle con nuova e più precisa trattazione, e con nuove esemplificazioni storiche. In ciò solo può consistere il progresso scientifico. Le «esposizioni», che si hanno finora del sistema del Marx, sono semplicemente materiali; e taluna (come quella dell'Aveling) consiste addirittura in una serie di sunterelli, che seguono capitolo per capitolo l'originale e riescono più oscuri di questo. — Sulla legge della caduta del saggio di profitto, si veda ora, in questo volume, il saggio VI.

II

Il problema del Marx e l'Economia pura.

Dunque, l'economia marxistica è quella che studia l'astratta società lavoratrice, mostrando le variazioni che questa soffre nei diversi ordinamenti economico-sociali. Tale ricerca il Marx ha compiuta di proposito per un solo di questi ordinamenti, ossia per quello capitalistico, contentandosi per l'economia a schiavi e a servaggio, pel comunismo primitivo e per l'economia domestica e naturale, di semplici accenni [1].

In questo senso egli e l'Engels affermavano che l'economia (l'economia da essi coltivata) era una scienza storica [2]. Ma anche qui la loro definizione è stata meno felice della ricerca stessa; noi sappiamo che le indagini del Marx non sono storiche, ma ipotetiche ed astratte, ossia teoriche. Meglio si potrebbe dire che sono ricerche di sociologia economica, se questa parola « sociologia » non fosse di quelle che più variamente ed arbitrariamente si adoperano.

Se la ricerca del Marx è così determinata, se la legge

---

[1] « Per eseguire completamente questa critica dell'economia borghese, non basta la conoscenza sola della forma capitalistica della produzione, dello scambio e della ripartizione. Debbono essere egualmente indagate, almeno nei loro tratti essenziali, e prese come termini di comparazione, le altre forme, che hanno preceduto quella nel tempo, o vivono accanto ad essa nei paesi meno sviluppati. Una tale ricerca e comparazione è stata finora, sommariamente, esposta solo dal Marx; e noi dobbiamo quasi esclusivamente alle sue ricerche ciò che sappiamo sulla economia teoretica preborghese ». (Engels; *Antidühring*, p. 154).

[2] « L'economia politica è essenzialmente una scienza storica ». (Engels, l. c., p. 150).

del valore da lui assunta è la legge particolare dell'astratta società lavoratrice, che solo frammentariamente si attua nelle società economiche storicamente date e in altre società economiche ipotetiche o possibili, sembrano chiare e facili conseguenze: 1°) che l'economia marxistica non è la scienza economica generale; 2°) che il valore-lavoro non è il concetto generale del valore. Accanto, dunque, alla ricerca marxistica può, anzi deve vivere e prosperare una scienza economica generale, che stabilisca un concetto del valore, deducendolo da principî affatto diversi e più comprensivi di quelli particolari del Marx. E se gli economisti puri, chiusi nella loro specialità, hanno mostrato una sorta di gretta repulsione intellettuale verso le ricerche del Marx, i marxisti, a loro volta, hanno a torto disconosciuto un ordine di ricerche a essi estranee, dichiarandole ora oziose ora addirittura assurde.

Tale è, infatti, la mia opinione; e dico, in verità, di non aver potuto mai scoprire altra antitesi o inimicizia tra questi due ordini di ricerche, che non sia quella, meramente accidentale, della reciproca antipatia e del reciproco ignorarsi di due gruppi di studiosi. Vero è che alcuni han fatto ricorso a una spiegazione politica; ma, pur non volendo negare che le passioni politiche siano spesso cause di errori teorici, non mi riesce persuasiva questa taccia data a gran numero di studiosi di lasciarsi ciecamente e scioccamente dominare da impulsi estranei alla scienza; o, ch'è peggio, di falsificare consapevolmente il loro pensiero, e di costruire interi sistemi economici per motivi extrascientifici.

Veramente, il Marx stesso non ebbe tempo e modo di prendere posizione, per così dire, rispetto alle ricerche dei puristi, o edonisti, o utilitarî, o deduttivisti, o austriaci, o come altro variamente si chiamino. Ma era in lui sommo il disprezzo per l'*œconomia vulgaris*, sotto il qual nome soleva comprendere anche le ricerche di economia ge-

nerale, le quali, a suo avviso, spiegano quel che di spiegazione non ha bisogno ed è intuitivamente chiaro, e lasciano senza spiegazione ciò che è più difficile ed importa davvero. E neanche l'Engels ne ha trattato di proposito; ma quel che egli ne pensasse si può ritrarre dalla polemica contro il Dühring. Il quale Dühring si affaticava nel cercare una legge generale del valore, che dominasse tutte le possibili forme dell'economia: e l'Engels a ribattere: « Chi vuol ridurre sotto una stessa legge l'economia politica della Terra del fuoco e quella dell'Inghilterra moderna, non può produrre altro che i più volgari luoghi comuni ». E scherniva le « verità di ultima istanza », le « eterne leggi della natura », gli assiomi tautologici e vuoti, che avrebbe messi in luce, col suo metodo, il signor Dühring [1]. Leggi fisse ed eterne non esistono: manca, dunque, ogni possibilità di costruire una scienza generale dell'economia, valida per tutti i tempi e luoghi. — E se l'Engels avesse inteso riferirsi a coloro che asserivano l'insuperabilità ed eternità delle leggi proprie della società capitalistica, avrebbe avuto ragione, e avrebbe raddoppiato i colpi contro un pregiudizio, che la storia basta da sola a smentire col mostrarci come il capitalismo sia apparso in varî tempi, sostituendosi a forme diverse d'ordinamento economico, o sia anche scomparso, sostituito da altre forme. Ma, nel caso del Dühring, la critica andava lungi dal segno; perchè il Dühring non intendeva porre già come ferme ed eterne le leggi della società capitalistica, sibbene stabilire un concetto generale del valore, ch'è tutt'altra cosa; o, in altre parole, mostrare come, sotto il rispetto puramente economico, la società capitalistica si spieghi con gli stessi concetti generali, che spiegano le altre forme di ordinamenti. Nessuno sforzo, neanche quello dell'Engels, potrà impedire

---

[1] *Antidühring*, pp. 150, 155.

che tale questione venga posta e risoluta, perchè non si può convellere la mente umana, che cerca il generale, il più generale e l'universale.

E sarebbe considerazione istruttiva quella dei « rimandi », che sono nel *Capitale* del Marx, ad analisi non fatte ed estranee alla sua particolare trattazione; nelle quali necessità di analisi mettono radice le ricerche dell'economia pura. Che cosa è, per esempio, l'astratto lavoro umano *(abstrakt menschliche Arbeit)*, concetto di cui il Marx si vale come di un presupposto? Con qual processo si compie quella riduzione del lavoro complicato al semplice, alla quale egli accenna come a cosa ordinaria ed ovvia? E se, nell'ipotesi del Marx, le merci appaiono come gelatine di lavoro o lavoro cristallizzato, perchè, in altra ipotesi, tutti i beni economici, e non le sole merci, non potrebbero apparire come gelatine di mezzi per soddisfazione di bisogni, o bisogni cristallizzati? — Leggo in un punto del *Capitale*: « Cose che in sè e per sè non sono merci, per es., la scienza, l'onore, ecc., possono essere vendute dai loro possessori; e così, per mezzo del loro prezzo, ricevere la forma di merci. Una cosa può avere formalmente un prezzo, senza avere un valore. L'espressione del prezzo diventa qui immaginaria, come certe grandezze della matematica » [1]. Ecco ancora una difficoltà, ch'è additata ma non superata. Vi sono dunque prezzi formali o immaginarî? E che cosa sono? A quali leggi ubbidiscono? O sono forse come le parole greche nella prosodia latina, che, secondo la regoletta di scuola, *per Ausoniae fines sine lege vagantur*? — A tali questioni rispondono le indagini dell'economia pura.

Anche il filosofo Lange, il quale respingeva la legge del valore del Marx, che gli sembrava un « parto sforzato »,

---

[1] *Das Kapital*, 1, p. 67.

un « figlio del dolore », reputandola impropria (e in ciò diceva il vero) come legge generale del valore, molto tempo prima che venissero in fiore le ricerche dei puristi si orientava verso le soluzioni, che sono state poi date da costoro. « Alcuni anni fa (scriveva nel suo libro sulla *Questione operaia*), ho lavorato anch'io a una nuova teoria del valore, la quale dovesse essere in grado di far apparire i casi più estremi delle variazioni del valore come casi speciali di una medesima formola ». E, pur soggiungendo di non averla condotta a maturità, avvertiva che la via da lui tentata era quella stessa, percorsa poi dal Jevons nella sua *Theory of political economy*, venuta fuori nel 1871 [1].

A qualche marxista più cauto e temperato è apparso chiaro, che le ricerche degli edonisti non sono cose da rigettare semplicemente come erronee o mal fondate; ed ha cercato perciò di giustificarle rispetto alla dottrina marxistica come una psicologia economica, sorta accanto all'economia vera e propria. Ma in questa definizione si racchiude un equivoco curioso. L'economia pura è tutt'altro che una psicologia; anzi persino il senso delle parole « psicologia economica » è difficile a determinare, perchè la scienza psicologica si divide in formale e descrittiva, e in quella formale non può trovare luogo nè il fatto economico nè alcun altro fatto che rappresenti un particolare contenuto; e in quella descrittiva sono di certo compresi anche le rappresentazioni, i sentimenti, le volizioni di contenuto economico, ma così come appaiono nella realtà, misti con gli altri fenomeni psichici di diverso contenuto, e inseparabili da questi. Onde la psicologia economica descrittiva può essere, al più, una delimitazione approssimativa con la

---

[1] F. A. Lange, *Die Arbeiterfrage* (5ª ediz., Winterthur, 1894: l'ultima curata dall'autore è del 1874): p. 332; cfr. a pp. 248 e 124 *n*, la citazione dell'opera, allora pochissimo nota, del Gossen.

quale facciamo oggetto di descrizione speciale il modo di concepire, di sentire e di appetire degli uomini (in un dato tempo e luogo, o anche in genere, quali finora si sono presentati nella storia), per rispetto ad alcune categorie di beni che si dicono di solito materiali o economici, e che occorre in ogni modo specificare e determinare. Terreno più adatto, veramente, alla storia che non alla scienza, la quale non vi coglie se non vuote ed insignificanti generalità, come può vedersi nella lunga trattazione, fatta di questa materia dal pedantissimo e pesantissimo Wagner nel suo noto Manuale, che, di quanto si è scritto sull'argomento, è ciò che si conosce di più notevole, ed è pure, in sè stesso, cosa tanto poco notevole e conclusiva [1]. La enumerazione e descrizione delle varie tendenze, che sono negli uomini quali si osservano nella vita ordinaria: tendenze egoistiche e antiegoistiche, amore del proprio vantaggio e timore dello svantaggio, timore della pena e speranza del premio, sentimento di onore e timore della disistima e del disprezzo pubblico, amore dell'attività e odio della inerzia, sentimento di reverenza verso la legge morale, e simili: ecco quanto il Wagner chiama psicologia economica, e che meglio si direbbe: varie osservazioni di psicologia descrittiva da tenersi presenti nel risolvere questioni pratiche di economia [2].

---

[1] ADOLF WAGNER, *Grundlegung der politischen Oekonomie* (3a ediz., Leipzig, 1892), vol. I, parte I, libro I, cap. I: *Die wirthschaftliche Natur des Menschen*, pp. 70-137.

[2] Mi si conceda di notare che, in simili trattazioni, si commette di solito dagli economisti un errore grave, ch'è di far coincidere il concetto dell'economico con quello dell'egoistico. Ma l'economia è una sfera indipendente, accanto alle altre, dell'attività umana, come la sfera etica, estetica, logica, ecc. I beni morali e la soddisfazione dei più alti bisogni morali dell'uomo, appunto perchè beni e bisogni, rientrano nella considerazione economica; ma anche solo in quanto beni e bisogni, non in quanto morali o im-

Ma l'economia pura, che cosa ha essa, di grazia, di comune con la psicologia? I puristi muovono dal postulato edonistico, ossia dalla stessa natura economica dell'uomo; e deducono da questa i concetti di utilità (utilità economica, che opportunamente il Pareto ha proposto di designare con un nome speciale, «ofelimità», dal greco ὠφέλιμος), di valore, e man mano tutte le altre particolari leggi secondo le quali si governa l'uomo in quanto astratto *homo œconomicus*. Fanno proprio ciò che lo scienziato dell'etica fa per la natura morale, e lo scienziato della logica per la natura logica; e così via. A questa stregua l'Etica sarebbe, dunque, una psicologia dell'eticità, e la Logica una psicologia della logicità? E, poichè tutto ciò che conosciamo passa attraverso la psiche, l'Ontologia sarebbe una psicologia dell'essere, la Matematica una psicologia della matematica. E avremmo in questo modo confuso le cose più diverse, compiendo uno sconvolgimento di cui non s'intenderebbe il perchè. — Onde noi concludiamo che, se ben si consideri la cosa e vi si rifletta sopra alquanto, si dovrà riconoscere che l'economia pura non è una psicologia, ma è la vera e propria scienza generale dei fatti economici.

---

morali, egoistici o altruistici. Parimente una manifestazione con la parola, o con altro qualsiasi mezzo di espressione, rientra nella considerazione estetica; ma solo in quanto espressione, non in quanto vera, falsa, morale, immorale, utile, nociva, ecc. E così via. Gli economisti si trovano ancora sotto l'impressione del fatto, che Adamo Smith scrisse un libro di teoria etica ed un altro di teoria economica; il che molti traducono a questo modo: che si occupò nell'una teoria dei fatti altruistici e, nell'altra, degli egoistici. Ma, se fosse così, Adamo Smith avrebbe trattato, nell'una e nell'altra delle sue opere fondamentali, di fatti di natura etica, pregevoli o riprovevoli, e non sarebbe stato punto economista: conseguenza stravagante, che riduce all'assurdo l'identificazione dell'attività economica con l'egoismo.

Anche il prof. Labriola mostra un certo malumore, che a me sembra non del tutto giustificato, contro gli economisti puri, « i quali (dic'egli) traducono in concettualismo psicologico la ragione del risico ed altre analoghe considerazioni dell'ovvia pratica commerciale ». E fanno bene (io risponderei), perchè anche delle ragioni del risico e della pratica commerciale la mente vuol rendersi conto, e spiegarsene la natura e l'ufficio. E poi, concettualismo psicologico: o non è questa una transazione poco felice tra ciò che la vostra mente vi mostra ch'è davvero l'economia pura (scienza che mette capo a un concetto suo proprio), e l'indebita inclusione, che si è criticata di sopra, di essa nella psicologia? Sostantivo e aggettivo non contrastano tra loro? E il Labriola parla ancora sdegnosamente dell' « astratta atomistica » degli edonisti, nella quale « non si sa più che cosa sia la storia e il progresso si risolve in una mera parvenza » [1]. E qui nemmeno mi pare che il disdegno sia giustificato; perchè il Labriola sa benissimo che in tutte le scienze astratte spariscono le cose concrete e individuali, e restano solo oggetto di considerazione i loro elementi; onde non si può di ciò muovere particolare rimprovero alla scienza economica. Ma storia e progresso, se sono estranei alla considerazione dell'astratta economia, non cessano perciò di sussistere e di formare oggetto di altre elaborazioni dello spirito umano; e questo solo importa.

Per mio conto, tengo fermo alla costruzione economica della scuola edonistica, all'utilità-ofelimità, al grado terminale di utilità, e finanche alla spiegazione (economica) del profitto del capitale come nascente dal grado diverso di utilità dei beni presenti e dei beni futuri. Ma ciò non appaga il desiderio di un chiarimento, per così dire, sociologico del profitto del capitale; e questo chiarimento

---

[1] *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, lett. VI.

con altri della medesima natura, non si può averlo se non dalle considerazioni comparative, che ci mette innanzi il Marx [1].

---

[1] È curioso come anche negli studiosi dell'economia pura si faccia sentire questo bisogno di una diversa considerazione; il che li induce poi ad affermazioni contraditttorie o ad imbarazzi insuperabili. PANTALEONI, *Principî di economia pura* (Firenze, Barbèra, 1889), parte III, § 3 (pp. 299-302), combatte il Böhm-Bawerk, domandando donde il mutuatario del capitale riesca a prendere di che pagare l'interesse. PARETO, *Introd. critica agli Estratti del Capitale del Marx* (trad. ital., Palermo, Sandron, 1894), p. XXX *n*: « I fenomeni del plus valore sono in contraddizione con la teoria di Marx, che determina il valore solamente dal lavoro. Ma, d'altra parte, vi è un'appropriazione del genere di quella che condanna Marx. Non è affatto dimostrato che questa appropriazione sia utile per ottenere il maximum edonistico. Ma è un problema difficile trovare il mezzo di evitare questa appropriazione ». Un dotto e accurato lavoro italiano, che tende a conciliare i concetti della scuola edonistica con quelli della ricardiano-marxistica, è la memoria del prof. G. RICCA SALERNO, *La teoria del valore nella storia delle dottrine e dei fatti economici* (Roma, 1894: estr. dalle *Memorie* dei Lincei, s. V, vol. I, parte I).

III

Della circoscrizione della dottrina del materialismo storico.

Se il materialismo storico deve esprimere alcunchè di criticamente accettabile, esso, come altra volta ebbi occasione di esporre [1], non dev'essere nè una nuova costruzione a priori di filosofia della storia, nè un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpetrazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende.

Il concetto di «canone» non dovrebbe incontrare difficoltà, specie quando non si perda di vista ch'esso non importa nessuna anticipazione di risultati, ma solamente un aiuto a cercarli, e che è di origine affatto empirica. Quando il critico del testo della *Comedia* dantesca adopera il noto canone del Witte, che suona: «la lezione difficile è da preferirsi alla facile», sa bene di possedere un semplice strumento, che gli può essere utile in molti casi, inutile in altri, e il cui uso retto e proficuo dipende sempre dal suo discernimento. Allo stesso modo e nello stesso senso deve dirsi che il materialismo storico è un semplice canone; quantunque sia, in verità, un canone di ricca suggestione.

Ma era poi questo il modo in cui lo intendevano il Marx e l'Engels? Ed è questo il modo in cui l'intendono, di solito, i marxisti?

---

[1] Si vedano i saggi I e II.

Cominciamo dalla prima questione, difficile veramente, e di molteplici difficoltà, delle quali la prima direi che provenga dallo « stato delle fonti ». La dottrina del materialismo storico non è chiusa già in un libro classico e definitivo, col quale si sia come identificata, di tal che discutere quel libro e discutere la dottrina possa sembrare tutt'uno; ma è disseminata in una serie di scritti, composti nel periodo di un mezzo secolo a lunghi intervalli, e dove di essa si fa menzione per lo più occasionale, e talora è semplicemente sottintesa o implicita. Chi volesse mettere d'accordo tutte le formole che il Marx e l'Engels ne hanno date urterebbe in espressioni contradditorie, che renderebbero difficile al cauto e metodico interpetre stabilire che cosa fosse per essi, così, in generale, il materialismo storico.

D'altra parte, non mi pare che sia stata fatta la debita attenzione a quella che potrebbe dirsi la forma mentale del Marx, col quale l'Engels aveva somiglianze, alcune di natura, altre d'imitazione. Il Marx, come ho già notato di sopra, provava una sorta di fastidio per le ricerche d'interesse puramente teorico. Assetato della conoscenza delle cose (delle cose concrete e individuali), dava poco peso alle disquisizioni sui concetti e sulle forme dei concetti; il che talvolta riusciva a indeterminatezza o deformazione dei concetti stessi. Onde si hanno in lui molte proposizioni che, prese alla lettera, sono erronee, e nondimeno sembrano, e sono infatti, piene di verità [1]. Conviene dunque intendere alla lettera le sue parole, correndo il rischio di dar loro significato diverso da quello che avevano nell'intimo pensiero dello scrittore? O conviene interpetrarle

---

[1] Non a torto quel troppo flagellato Dühring notava che nelle opere del Marx sono frequenti le espressioni, « che paiono generali senza esser tali » *(allgemein aussehen ohne es zu sein)*: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (Berlino, 1871), p. 527.

con larghezza, con l'altro rischio di ottenere un significato teoricamente forse più accettabile, ma storicamente meno genuino?

Certo, queste stesse difficoltà si presentano per gli scritti di altri pensatori; ma in grado assai notevole per quelli del Marx. E l'interpetre deve procedere con cautela: fare il suo lavoro caso per caso, libro per libro, proposizione per proposizione, mettendo bensì i varî testi in relazione l'uno con l'altro, ma tenendo conto dei varî tempi, delle circostanze di fatto, delle impressioni fuggevoli, degli abiti mentali e letterarî; e deve rassegnarsi a riconoscere le incertezze e le incompiutezze, dove sono le une e le altre, resistendo alla tentazione di accertare e compiere di proprio arbitrio. Può darsi, per esempio, come a me sembra per parecchie ragioni, che il senso nel quale è enunciato di sopra il materialismo storico sia quello stesso in cui lo intendevano il Marx e l'Engels nel fondo del loro pensiero; o quello almeno che avrebbero accettato come proprio, se avessero avuto maggior tempo a loro uso per siffatti lavori di elaborazione scientifica, e la critica li avesse meno tardivamente raggiunti. Ma tutto ciò importa fino a un certo segno all'interpetre e allo storico delle idee; perchè, per la storia della scienza, il Marx e l'Engels sono nè più nè meno di quel che si dimostrano nei libri e nell'opera loro, personaggi reali e non ipotetici o possibili [1].

---

[1] Il GENTILE, *Una critica del materialismo storico* (in *Studî storici* del Crivellucci, vol. VI, 1897, pp. 379-423), muove dubbî sull'interpetrazione da me data del pensiero del Marx e dell'Engels, e sul metodo stesso dell'interpetrazione. Riconosco volentieri che, nei miei due scritti precedenti, non è chiaramente indicato il punto preciso in cui finisce la interpetrazione dei testi e comincia la parte propriamente teorica; la quale esposizione teorica solo poi per congettura, e nel senso sopraindicato, si può dire conforme al pensiero intimo del Marx e dell'Engels. Nel suo recente volume, *La filosofia di Marx* (Pisa, Spoerri, 1899), nel quale lo scritto citato è ristampato,

Senonchè, per la scienza in sè stessa, e non per la storia di essa, anche i Marx e gli Engels ipotetici o possibili ritengono uso e valore. Ossia, ciò che a noi ora importa soprattutto è farci presenti i varî modi possibili d'interpetrazione delle questioni proposte e delle soluzioni escogitate dal Marx e dall'Engels, per scegliere tra queste ultime, con la critica, quelle che ci sembrano teoricamente vere e sostenibili. — Quale fu la posizione intellettuale, che prese il Marx verso la filosofia della storia hegeliana? In che consistette la critica ch'egli ne fece? È sempre il medesimo il senso di questa critica nello scritto pubblicato nei *Deutsch-französische Jahrbücher* del 1844, nella *Heilige Familie* del 1845, nella *Misère de la philosophie* del 1847, nell'appendice al *Manifesto dei comunisti* del 1848, nella prefazione al *Zur Kritik* del 1859, e nella prefazione alla seconda edizione del *Capitale* del 1873? E parimente, per il pensiero dell'Engels, nell'*Antidühring*, nello scritto sul *Feuerbach*, e negli altri varî suoi? Pensò mai il Marx davvero a fare una sostituzione, come alcuni hanno creduto, della idea hege-

---

il Gentile osserva (p. 104) che, se è una maniera molto comoda, ed in parecchi casi legittima e necessaria, « quella d'interpetrare le dottrine, dichiarando parte dei loro enunciati scoria o forma accidentale ed esteriore e caduca, e parte sostanza vera e propria e vitale, bisogna però in qualche modo giustificarla ». Egli intende di certo chiedere che sia giustificata come « interpetrazione storica », perchè la giustificazione come correzione teorica non può esser dubbia. A me pare che anche storicamente l'interpetrazione si giustifichi non difficilmente quando si consideri che sulla sua costruzione metafisica il Marx (come dice lo stesso Gentile) « non insistette », ed insistette bensì sulle concezioni storiche, che formano il nerbo della sua critica della società presente, e dell'indirizzo politico da lui propugnato. La personalità del Marx, in quanto osservatore sociologo e promotore di azione politica, è certo preponderante su quella del Marx metafisico, quale egli fu quasi soltanto da giovane. Che poi giovi studiare il Marx sotto tutti gli aspetti, qui non si nega; ed il Gentile ne ha ora egregiamente esposto e criticato la giovanile concezione metafisica.

liana con la Materia, o col fatto materiale? E quale relazione aveva poi nella sua mente il concetto di materiale con quello di economico? E la spiegazione, da lui data, della sua posizione rispetto ad Hegel: « le idee sono determinate dai fatti e non i fatti dalle idee », può dirsi un'inversione della teoria dello Hegel, o non è piuttosto l'inversione di quella degli ideologi e dei dottrinarî?[1]. Ecco alcune questioni di storia delle idee, che saranno risolute una volta o l'altra[2].

Mettendo da parte l'aspetto più propriamente storico dell'indagine, a noi preme ora avanzare nella conoscenza teorica; e ciò ho tentato di fare, domandando in qual modo ci possiamo valere scientificamente del materialismo storico, e rispondendo con le ricerche critiche ricordate in principio di questo paragrafo. Senza tornare sulle quali, darò qui altri esempî, attinti allo stesso campo della letteratura marxistica. Come si deve intendere scientificamente la neodialettica del Marx? Il pensiero ultimo, esposto dall'Engels

---

[1] Confesso di non essere riuscito finora a ben intendere, per quanto ci abbia pensato su, il senso di questo passaggio (che dev'essere però molto chiaro, perchè è citato da tanti e senza nessun comento) della prefazione alla seconda edizione del *Capitale*: « Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von des Hegel'schen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegentheil. Für Hegel ist der Denkprocess, den er sogar unter dem Namen *Idee* in ein selbstandiger Subjekt verwandelt, der Demjurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts Andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle » (*Das Kapital*, I, p. XVII). Ora a me sembra che l'*Ideelle* dell'ultimo periodo non abbia nessuna relazione col *Denkprocess* e con l'Idea hegeliana del penultimo periodo. Cfr. il saggio I, p. 5. Ad alcuni è parso che, con le obiezioni ivi esposte, avessi inteso negare l'ispirazione hegeliana del Marx. È bene ripetere che oppugno semplicemente l'affermata relazione logica tra le due teorie filosofiche, perchè negare l'ispirazione hegeliana del Marx sarebbe negare l'evidenza.

[2] A parecchie delle questioni sopraindicate risponde ora il libro citato del GENTILE, *La filosofia di Marx*.

sull'argomento, sembra essere questo: la dialettica è il ritmo dello svolgimento delle cose, ossia la legge interna delle cose nel loro svolgersi. Questo ritmo non si determina a priori, e per metafisica deduzione, ma anzi si osserva e si coglie a posteriori; e solo per le ripetute osservazioni e verifiche che se ne son fatte nei varî campi della realtà, si può concludere che tutti i fatti si svolgano per negazioni e negazioni di negazioni [1]. La dialettica sarebbe, dunque, la scoperta di una grande legge naturale, meno vuota e formale della cosiddetta legge dell'evoluzione. E non avrebbe altro di comune con la vecchia dialettica hegeliana se non il nome, che conserverebbe il ricordo storico del modo come il Marx pervenne ad essa. Ma questo ritmo naturale di svolgimento ha realtà? Ciò non potrebbe esser stabilito se non dall'osservazione, alla quale si appellava già l'Engels per affermarne l'esistenza. E che cosa è una legge, che viene ricavata dalla osservazione? Può esser mai una legge che domini assoluta sulle cose, o non è una di quelle che ora si chiamano leggi di tendenza, o non è anche, piuttosto, una semplice e circoscritta generalizzazione? E la raffigurazione di quel ritmo naturale per negazione di negazione non è per caso una scoria di vecchia metafisica, della quale giovi mondarsi? [2] — Questa è l'indagine che occorre per l'avanzamento della scienza. E nella stessa guisa si debbono esaminare altre proposizioni del Marx e

---

[1] *Antidühring*, parte I, cap. XIII, specie da p. 138 a p. 145, il quale brano è tradotto in italiano in appendice al citato libro del Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Cfr. *Das Kapital*, I^a p. XVII: « Gelingt diess und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun ».

[2] Già il Lange, a proposito del *Capitale* del Marx, osservava che la dialettica hegeliana, « lo svolgimento per antitesi e conciliazioni, si potrebbe quasi chiamare una scoperta antropologica. Soltanto che nella storia, come nella vita dell'individuo, lo svolgimento per

dell'Engels. Che cosa penseremo noi della polemica dell'Engels contro il Dühring circa il principio della storia: se questo sia la forza politica o il fatto economico? Non ci parrà che quella polemica possa conservare bensì qualche valore contro l'affermazione del Dühring, che diceva «essere il fatto politico ciò che vi è di storicamente fondamentale», ma in sè non abbia quella importanza generale che accenna ad assumere? Si rifletta per un momento che la tesi dell'Engels: «la forza protegge (*schutzt*), ma non causa (*verursacht*) lo sfruttamento», potrebbe esattamente invertirsi nell'altra che: «la forza causa lo sfruttamento, ma l'interesse economico lo protegge»; e ciò pel noto principio dell'interdipendenza e reciprocanza dei fattori sociali.

E la lotta di classe? In che senso è vero il generale enunciato che la storia è una lotta di classe? Sarei quasi tentato a dire che la storia è lotta di classe: 1°) quando vi sono le classi; 2°) quando hanno interessi antagonistici; 3°) quando hanno coscienza di questo antagonismo. Il che darebbe, in fondo, l'umoristica eguaglianza, che la storia è lotta di classe, sol quando è lotta di classe. In verità, talvolta le classi non hanno avuto interessi antagonistici, e molto spesso non ne hanno la chiara coscienza; il che sanno bene i socialisti che si adoprano, con isforzi non sempre coronati da successo (coi contadini, p. es., non sono ancora riusciti), a formarla nei moderni proletarî. Quanto alla possibilità della non esistenza delle classi, i socialisti, che presagiscono questa non esistenza per la società avvenire, debbono per lo meno ammettere, che essa non è cosa intrinsecamente necessaria allo svolgimento storico; perchè,

---

antitesi non si compie di certo così facilmente e radicalmente, nè con tanta precisione e simmetria, come nella costruzione speculativa» (*Die Arbeiterfrage*, pp. 248-9).

anche nell'avvenire, e senza le classi, la storia, giova sperare, continuerà. Insomma, anche l'enunciato particolare, che «la storia è lotta di classe», ha quel circoscritto valore di canone e di orientamento, che abbiamo riconosciuto in genere alla concezione materialistica [1].

La seconda delle due questioni, proposte in principio, è: — Come intendono il materialismo storico i marxisti? — A me non pare che si possa negare che, nella letteratura marxistica, ossia dei seguaci ed interpetri del Marx, sia davvero un pericolo metafisico, contro il quale bisogna star vigili. Anche negli scritti del prof. Labriola s'incontrano talune proposizioni, le quali hanno porto di recente occasione a un critico assai rigoroso ed esatto di concludere: che il Labriola intende il materialismo storico nel senso genuino ed originario di una metafisica, e di quella della peggiore specie, quale sarebbe una metafisica del contingente [2]. Ma, quantunque io stesso abbia altra volta messo in risalto proposizioni e formole che negli scritti del Labriola mi sembravano disputabili, mi pare ancora, come mi parve allora, ch'esse siano escrescenze superficiali di un pensiero realisticamente sano; o, per dirlo in modo conforme alle considerazioni svolte di sopra, che il Labriola, educandosi nel marxismo, ne abbia preso anche alcune di quelle andature troppo assolute, e, talora, una certa quale noncuranza nell'elaborazione formale dei concetti: cosa che fa un po' meraviglia in un antico herbartiano quale esso è [3], ma che

---

[1] Sulle classi astratte dell'economia marxistica e le classi reali o storiche, si vedano alcune osservazioni del Sorel, art. cit. del *Journal des économistes*, p. 229.

[2] G. Gentile, op. cit., in *Studî storici*, p. 421, cfr. 400-401.

[3] L'odio per ciò che chiama «scolastica» è davvero eccessivo nel Labriola; ma non sembrerà, nemmeno in questo eccesso, al tutto inopportuno, come reazione contro il modo che sogliono tenere negli studî i puri letterati, i gretti eruditi, i vuoti ragionatori, i giocolieri del pensiero astratto, e tutti coloro che smarriscono il senso del nesso intimo tra la scienza e la vita.

poi egli corregge con osservazioni e restrizioni, se pure lievemente contradittorie, sempre benefiche, perchè riconducono sul terreno della realtà.

Il Labriola, per altro, ha un pregio speciale, che lo distingue dai soliti esplicatori ed applicatori del materialismo storico. Se le sue formole teoriche scoprono qua e là il fianco alla critica, quando poi egli si accosta alla storia, ossia ai fatti concreti, muta di atteggiamento, quasi getta via il fardello delle teorie, diventa cauto e riguardoso, perchè ha in alto grado il rispetto della storia. E non cessa di manifestare il suo aborrimento per gli schematismi d'ogni sorta, là dove si tratta di appurare e di approfondire determinati processi; nè lascia di avvertire che non esiste « alcuna teoria, tanto buona ed eccellentissima per sè, che ne abiliti alla sommaria cognizione di ogni storia particolare »[1].

Nel suo ultimo libro, è particolarmente notevole un'ampia disquisizione su ciò che possa mai essere una Storia del Cristianesimo. Il Labriola critica coloro i quali assumono a subietto di storia l'ente Cristianesimo, che non si sa dove o quando sia esistito; giacchè la storia degli ultimi secoli di Roma (egli dice) mostra semplicemente il nascere e il crescere di quella che fu l'associazione cristiana o la chiesa, variante gruppo di fatti tra condizioni storiche varianti.

Certo, chi fa la storia del Cristianesimo intende qualcosa di simile alla storia della letteratura, della filosofia, dell'arte; ossia a trascegliere una serie di fatti, che rientrano in un determinato concetto, e disporli per ordine cronologico, senza perciò negare o sconoscere le radici che quei fatti hanno in altri fatti della vita, ma guardandoli da parte per comodo di più minuta considerazione. Senonchè letteratura, filosofia, arte e simili sono concetti determinati o determinabili; e il Cristianesimo è quasi soltanto un motto

---

[1] *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, lett. IX.

o una bandiera, di cui si sono coperte credenze spesso intrinsecamente assai diverse; e, facendo la storia del Cristianesimo, si rischia di far sovente proprio la storia di un « nome vano senza soggetto » [1].

Ma che cosa direbbe poi il Labriola, se rivolgesse la sua lente critica su quella Storia dell'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato, ch'è una delle più grosse « applicazioni » storiche fatte dai marxisti: desiderata dal Marx, schizzata dall'Engels sulla traccia delle ricerche del Morgan, proseguita da altri? Ahimè, in questo campo non si è voluto far semplicemente, come forse si poteva, un utile manuale di fatti storici che rientrano in quei tre concetti, ma si è creata addirittura una soprastoria: una storia, per usare il linguaggio stesso del Labriola, dell'ente Famiglia, dell'ente Stato, e dell'ente Proprietà privata, con ritmo predeterminato. Una « storia della famiglia » (per fermarci sopra uno solo dei tre gruppi di fatti) non potrebbe esser altro se non un'enumerazione e descrizione delle forme particolari assunte dalla famiglia presso i varî popoli e nel corso dei tempi: una serie di storie particolari, classificate sotto un concetto generale. È questo forse ciò che offrono le teorie del Morgan, ripresentate dall'Engels, le quali la critica moderna ha ora corrose da tutti i lati? [2]. Non si è giunti a presupporre come stadio storico, percorso fatalmente da tutti i popoli, quel fantastico matriarcato, nel quale si sono confuse così la semplice filiazione materna,

---

[1] « Se altri intende per Cristianesimo il solo complesso delle credenze e delle aspettazioni circa il destino umano, queste credenze (scrive il Labriola), in verità, varian tanto, quanto è il divario, per dirne una sola, tra il libero arbitrio del cattolicismo post-tridentino, e il determinismo assoluto di Calvino ». (Ivi lett. IX).

[2] Senza citare l'opera, non molto metodica, del WESTERMARCK, *History of human marriage*, si veda in ispecie il libro di ERNEST GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen des Wirthschaft* (Freiburg in B., 1896).

come la preminenza della donna nella famiglia e quella della donna nella società? Non abbiamo udito i rimproveri, e anzi le derisioni, di cui sono stati fatti segno da alcuni marxisti quegli storici prudenti, che negano di poter affermare, nello stato presente della critica delle fonti, un comunismo primitivo o un matriarcato presso il popolo ellenico? In verità, non mi pare che, in tutta codesta indagine, si sia data prova di molta avvedutezza critica.

Vorrei similmente richiamare l'attenzione del Labriola sopra un'altra confusione, frequentissima nella letteratura marxistica, ch'è quella tra le forme economiche e le epoche economiche. Sotto l'efficacia del positivismo evoluzionistico, le partizioni che il Marx enunciò all'ingrosso, economia asiatica, antica, feudale e borghese, sono diventate quattro epoche storiche: comunismo, economia a schiavi, economia a servi, economia a salariati. Ma la storiografia moderna (che non è poi quella superficiale cosa, che i marxisti volentieri dicono, risparmiandosi con quel dire la fatica di prendere parte ai suoi difficili avanzamenti) sa bene che quelle son quattro forme di ordinamento economico, le quali si seguono e s'incrociano nella storia reale, formando spesso le miscele e le successioni più bizzarre. E conosce un medioevo o feudalismo egiziano come conosce un medioevo o feudalismo ellenico; e sa anche di un neomedioevo tedesco succeduto alla fioritura borghese delle città tedesche prima della Riforma e delle scoperte transoceaniche; e paragona volentieri le generali condizioni economiche del mondo greco-romano nel suo apogeo a quelle dell'Europa dei secoli decimosesto e decimosettimo.

Connessa a questa arbitraria concezione delle epoche storiche è l'altra che pone la causa (si noti bene: la causa) del passaggio dall'una forma all'altra. E si ricerca, per esempio, la causa dell'abolizione della schiavitù, che dovrebbe essere

poi la stessa, o che si tratti del decrepito mondo greco-romano o dell'America moderna; e così del servaggio, e del comunismo primitivo, e della forma capitalistica: nelle quali ricerche mal dirette si è reso insigne presso di noi il Loria, scopritore perpetuo della causa unica, che poi non sa bene esso stesso se sia la terra, o la popolazione, o che cos'altro. Pure, non ci vorrebbe molto a persuadersi (basterebbe leggere perciò, con un po' di attenzione, libri di storia raccontata), che il passaggio dall'una forma all'altra economica o, in genere, sociale, non è effetto di causa unica, e neanche di un gruppo di cause che siano sempre le medesime; ma accade per cause e modi che bisogna esaminare caso per caso, perchè sogliono variare da caso a caso. La morte è la morte, ma si muore di tante malattie, e ogni malattia è individuale.

Ma basti di ciò; e mi sia lecito chiudere questo paragrafo con l'accenno a una questione, che anche mette innanzi il Labriola nel suo recente libro, e che egli riattacca alla critica del materialismo storico.

Il Labriola distingue il materialismo storico in quanto interpetrazione della storia, e in quanto concezione generale della vita e del mondo (*Lebens und Weltanschauung*). E si domanda, quale sia la filosofia immanente nel materialismo storico, e, fatte intorno a ciò parecchie osservazioni, conclude, che questa filosofia è la tendenza al monismo, e tendenza formale.

Qui io mi permetto di osservare che, se nella denominazione di «materialismo storico» si mettono due cose diverse, ossia: 1°) un procedimento d'interpetrazione, e 2°) una determinata concezione della vita e del mondo, è naturale che si ritroverà in esso una filosofia, e magari con tendenza monistica, perchè prima vi è stata messa. Quale legame logico è tra quei due ordini di pensiero? A me pare che il Labriola, questa volta, a proposito del ma-

terialismo storico, venga esponendo quello ch'egli reputa l'orientamento necessario del pensiero moderno verso le questioni ontologiche, o quello che, secondo lui, deve essere l'atteggiamento della coscienza socialistica verso le concezioni ottimistiche e pessimistiche; e che la sua non sia un'indagine, che metta in chiaro la concezione filosofica giacente in fondo al materialismo storico, ma una semplice digressione.

IV

Della conoscenza scientifica rispetto ai programmi sociali.

È diventato luogo comune, che il socialismo per opera del Marx sia passato da utopia a scienza, come dice il titolo di un libriccino popolare dell'Engels; ed è una denominazione corrente quella di socialismo scientifico. Il Labriola non nasconde la sua scarsa simpatia per consimile denominazione.

D'altra parte, noi udiamo i seguaci di altri indirizzi, per esempio i liberisti estremi (i quali cito di preferenza *honoris causa*, perchè sono anch'essi tra gli «idealisti» dei nostri tempi), nello stesso nome della scienza, condannare il socialismo come «antiscientifico», e affermare sola concezione scientifica quella del liberismo.

Non sarebbe opportuno che, dall'una parte e dall'altra, si facesse un ritorno sopra sè stessi, e una piccola mortificazione di superbia, e si confessasse che socialismo e liberismo si diranno bensì scientifici per metafora o per iperbole, ma che nè l'uno nè l'altro sono o possono esser mai deduzioni scientifiche? e, riconosciuto ciò, si trasportasse il dibattito del socialismo e del liberismo, e di qualsiasi programma pratico sociale, sopra un altro terreno, che non è quello della pura scienza, ma ch'è tuttavia il solo ad essi conveniente?

Fermiamoci un istante sul liberismo. Esso si presenta in una duplice forma intellettuale, ossia con due diverse giustificazioni. Nella forma più vecchia, non si può negare che abbia un fondamento metafisico, ch'è in quella per-

suasione della bontà delle leggi naturali e in quel concetto di natura (diritto di natura, stato di natura, ecc.), che, sorto nella filosofia del secolo decimosettimo, fu dominante nel decimottavo [1]. « Non impedite la natura nel suo operare, e tutto andrà nel miglior modo ». Simile concezione è colpita, in verità, solo di sbieco dalla critica del Marx, il quale, analizzando il concetto di natura, mostrava com'esso fosse il complemento ideologico dello svolgimento storico della borghesia, un'arma potentissima di cui questa si valse contro i privilegi e le oppressioni, che mirava ad abbattere [2]. Quel concetto potrebbe essere sorto come strumento per un fine pratico e occasionale ed essere nondimeno intrinsecamente vero. « Leggi naturali » equivale, in quel caso, a « leggi razionali »; e la razionalità e l'eccellenza di esse leggi occorre negare. Ora, appunto, per essere di origine metafisica, quel concetto si può rigettare radicalmente, ma non si può confutare in particolare. Esso tramonta con la metafisica di cui faceva parte; e pare ormai che sia tramontato davvero. Sia pace alla « gran bontà » delle leggi naturali.

Ma ben diversa è la forma, che il liberismo prende nei suoi seguaci più recenti, i quali, abbandonati i presupposti metafisici, stabiliscono due tesi, praticamente importanti: *a*) quella di un massimo edonistico economico, che essi assumono come identico col massimo desiderabile sociale [3]; e *b*) l'altra, che questo massimo edonistico non si possa affermare pienamente se non per la via della più completa libertà economica. Con queste due tesi, noi siamo bensì

[1] Brevemente, ma esattamente, è toccata questa connessione dall' INGRAM, *Storia dell'economia politica* (trad. it., Torino, Roux, 1892), p. 62.

[2] Si vedano, fra i tanti luoghi: MARX, *Misère de la philosophie*, p. 167 sgg.; ENGELS, *Antidühring*, p. 1 sgg.

[3] Sui massimi edonistici, cfr. BERTOLINI-PANTALEONI, *Cenni sul concetto di massimi edonistici individuali e collettivi* (in *Giorn. degli econ.*, s. II, vol. IV), e COLETTI, nello stesso *Giorn.*, vol. V.

fuori della metafisica, e sopra il terreno della realtà, ma non già sopra un terreno scientifico. Infatti, la prima di esse ha per contenuto una determinazione dei fini della vita sociale, che sarà forse accettabile, ma non è deduzione di nessuna proposizione scientifica. La seconda tesi poi non è dimostrabile se non con un ricorso all'esperienza, ossia a ciò che sappiamo della psicologia umana, e a ciò che possiamo congetturare che questa psicologia sarà ancora probabilmente in futuro. Congettura che si può fare, ed è stata fatta, con grande acume, con grande dottrina, con grande cautela, e che perciò può anche « dirsi » scientifica, ma solo in senso metaforico ed enfatico, come abbiamo già notato [1]. Il Pareto, che fra i recenti espositori e sostenitori del liberismo, com'è dei più intelligenti, così è anche dei più leali [2], non nasconde il carattere ristretto ed approssimativo, che serbano le conclusioni del liberismo; il che a lui si mostra tanto più evidente, in quanto egli si serve di formole matematiche, le quali non illudono sul grado di certezza a cui possono pretendere affermazioni di quella sorta.

In effetti, il comunismo (che ha avuto anch'esso il suo periodo metafisico, e, prima ancora, un periodo teologico) può opporre, con pieno diritto, alle due tesi del liberismo le due altre sue, che consistono: *a*) in una diversa concezione, che non sia quella puramente economica, del massimo desiderabile sociale; *b*) nell'affermazione che questo massimo si possa ottenere, non col liberismo estremo, ma anzi con l'organizzazione delle forze economiche: ch'è il senso della famosa sentenza del salto dal regno della necessità (= libera concorrenza o anarchia) in quello della libertà (= dominio dell'uomo sulle forze della na-

---

[1] A proposito di questi usi metaforici della parola « scienza »: in Italia esiste finanche una *Rivista di polizia scientifica*.

[2] *Cours d'économie politique* (Lausanne, 1896-7).

tura, anche nell'ámbito della vita sociale-naturale). Ma neanch'esso può dimostrare queste sue tesi, e per le medesime ragioni. Gli ideali non si dimostrano, e le empiriche congetture e le persuasioni pratiche non sono scienza. Il Pareto ha ben riconosciuto questo carattere del socialismo moderno; ed ammette che il sistema comunistico, come sistema, sia perfettamente pensabile, ossia teoricamente non offra interne contraddizioni (§ 446). Secondo lui, esso urta non contro leggi scientifiche, ma contro « difficoltà pratiche immense » (ivi), come l'adottare i progressi tecnici senza l'esperienza e la selezione che la libera concorrenza compie, la mancanza di stimoli al lavoro, la scelta degli impiegati, che in una società comunistica sarebbe guidata non da ragioni esclusivamente tecniche, come nell'industria moderna, ma da ragioni politiche e sociali (§ 837). Egli ammette la critica che fanno i socialisti degli sperperi prodotti dalla libera concorrenza; ma li crede inevitabili come modi pratici di giungere a ottenere l'equilibrio della produzione. Il vero problema da risolvere, egli dice, è: se, senza i tentativi della libera concorrenza, si possa giungere a conoscere la linea (la linea, che egli chiama *mn*) del completo adattamento della produzione ai bisogni, e se la spesa pel funzionamento della produzione unificata (comunistica) non sarebbe superiore a quella richiesta dalla soluzione per tentativi delle equazioni di produzione (§§ 718, 867). Anche riconosce quel che c'è di parassitario nel capitalista (« il cavaliere dalla trista figura », del Marx); ma sostiene, nel tempo medesimo, che il capitalista rende servigi sociali, che non si sa come altrimenti surrogare [1]. E se si volesse ridurre in brevi termini l'antitesi dei due diversi modi di vedere, si potrebbe dire, che i liberisti considerano la psicologia umana come molto fissa, e i socialisti come molto

[1] Cfr. anche la sua citata critica del Marx, p. XVIII.

mutevole e adattabile. Ora è certo che la psicologia umana cangia e si adatta; ma l'estensione e la rapidità di questi cangiamenti sono sottratte a determinazioni sicure e abbandonate alle opinioni e alle passioni. Potranno formare mai oggetto di calcolo esatto?

Se passiamo ad altro ordine di considerazioni, ch'è quello non del desiderabile, cioè dei fini e dei mezzi da noi vagheggiati e reputati eccellenti, ma di ciò che, nella condizione presente, la storia promette, ossia delle tendenze obiettive della società moderna, non so davvero con qual animo molti liberisti gratifichino il socialismo della taccia di utopia. Con ben altra ragione i socialisti potrebbero ricambiare con la stessa taccia il liberismo, se lo studiassero qual è presentemente e non già qual era cinquanta anni fa, quando il Marx pensava la sua critica. Il liberismo si rivolge con le sue esortazioni a un ente che, ora almeno, non esiste, all'interesse nazionale o generale della società; perchè la società presente è divisa in gruppi antagonistici e conosce l'interesse di ciascuno di questi gruppi, ma non già, o solo assai debolmente, un interesse generale. Sopra chi contano i liberisti? sui proprietari di terre o sugl'industriali, sugli operai o sui detentori di titoli pubblici? Il socialismo invece, dal Marx in poi, ha fatto ben piccolo assegnamento sulle buone intenzioni e il buon senso degli uomini, ed ha affermato che la rivoluzione sociale deve compiersi principalmente per la forza di una classe direttamente interessata, che è il proletariato. E i progressi del socialismo sono tali, che il pensatore si deve domandare: se l'esperienza che abbiamo del passato giustifichi il supporre che un movimento sociale, di tanta estensione ed intensità, possa riassorbirsi o disperdersi, senza fare larga prova di sè nel campo dei fatti. Anche per questo rispetto ricorro con piacere al Pareto, il quale riconosce che, finanche nel paese del sogno dei liberisti, nell'Inghilterra, il

sistema si mantiene non per persuasione che sia negli animi della sua intrinseca bontà, ma perchè esso è favorevole agl'interessi di alcuni imprenditori[1]. E riconosce altresì che, facendosi il movimento sociale al modo stesso di tutti gli altri movimenti, secondo la linea della minore resistenza, è ben probabile che sia necessario passare per uno stato socialistico, per arrivare (aggiunge lui) a uno stato di libera concorrenza (§ 791).

Ho detto che i liberisti estremi sono, ben più dei socialisti, idealisti, o, se si vuole, ideologi. E noi perciò assistiamo in Italia a questo curioso spettacolo, di una sorta di affratellamento e di spirituale simpatia fra socialisti e liberisti, in quanto gli uni e gli altri si dimostrano critici acerbi e penetranti dello stesso fatto, che i primi chiamano « tirannia borghese », e i secondi « socialismo borghese ». Ma, laddove nel campo dell'azione pratica i socialisti (e qui non parlo più del caso speciale dell'Italia) compiono passi innanzi, i liberisti debbono star contenti alle frasche e ai fiori della maldicenza e dei sospiri, formando un piccolo gruppo di persone di eletta intelligenza e di buone intenzioni, che si ascoltano tra loro[2]. Con ciò non intendo dir nulla in biasimo di questi onesti e radicali e consequenti liberisti: chè anzi la mia sincera ammirazione va ad essi, nè l'insuccesso è loro colpa individuale. Ma voglio semplicemente affermare che, se gl'ideali, al dir del filosofo, hanno le gambe corte, quelle dell'ideale dei liberisti sembrano poi cortissime.

Potrei proseguire siffatta esemplificazione, ricordando altri programmi sociali, come quello del socialismo di Stato,

---

[1] « Sauf l'Angleterre, où régne le libre échange, principalement parce qu'il est favorable aux intérêts de certains entrepreneurs, le reste des pays civilisés verse de plus en plus dans le protectionnisme » (§ 964).

[2] Si veda il *Giornale degli economisti*, eccellente in tutta la parte critica; e specialmente in esso le « cronache » del Pareto.

che consiste nell'accettare l'ideale socialistico, ma come scopo ultimo e forse non mai pienamente conseguibile, distribuendone la parziale attuazione sopra una lunga scala di secoli, e nel porre la forza efficiente, non in una classe rivoluzionaria, e nemmeno semplicemente nell'opinione dei ben pensanti, ma nello Stato, concepito come potere creatore, indipendente e superiore alle volontà individuali. Non può di certo negarsi che anche l'ufficio dello Stato, come tutti gli ufficî sociali, per un complesso di circostanze tra le quali entrano la tradizione, la reverenza, la coscienza di qualcosa che supera gl'individui, e altre impressioni e sentimenti che la psicologia collettiva analizza, acquisti indipendenza e sviluppi forza propria; ma nel misurare questa forza si cade nei maggiori inganni, come in molti casi ha provato la critica socialistica; e, a ogni modo, grande o piccola che essa sia, siamo sempre dinanzi a un calcolo, e, di nuovo, nel campo dell'opinione, in quel campo che la scienza, in parte, può ancora acquisire al suo dominio, ma che, per un'altra gran parte, le sarà sempre ribelle.

Oh gli abusi che si fanno di questo nome « Scienza »! Un tempo, questi abusi erano monopolio della metafisica, alla cui natura dispotica parevano consentanei. E si potrebbero arrecare esempî curiosissimi, anche di grandi filosofi, di Hegel, di Schopenhauer, di Rosmini, dai quali si vedrebbe come le più umili conclusioni pratiche, fatte di passioni e interessi degli uomini, siano state spesso metafisicamente convertite in deduzioni dallo Spirito, dall'Ente divino, dalla Natura delle cose, dalla finalità dell'Universo. La metafisica ipostatava ciò che poi trionfalmente deduceva. E già il giovane Marx spiritosamente scopriva nell'hegelismo di Bruno Bauer l'« armonia prestabilita della C r i t i c a criticamente condotta (kritische Kritik) con la C e n s u r a tedesca ». Ora coloro, che più hanno la bocca piena della

parola « Scienza », fanno di una particolare forma dell'intelletto una sorta di Sibilla o di Pitonessa. Ma il desiderabile non è scienza, e non è scienza il fattibile [1].

La cognizione scientifica è, dunque, cosa affatto superflua nelle questioni pratiche? A questo paradosso si vuol giungere? — Il lettore attento si sarà già accorto, che qui non si disputa dell'utilità della scienza, sibbene della possibilità di dedurre, come alcuni pretendono, programmi pratici da proposizioni scientifiche; e solo codesta possibilità si nega.

La scienza, in quanto è conoscenza delle leggi dei fatti, può essere valido istrumento a semplificare le questioni, rendendo agevole distinguere in esse quel che è scientificamente accertabile da quel che si può conoscere solo incompiutamente. Un gran numero di problemi, sui quali si disputa comunemente, vengono, con tale procedere, schiariti e risoluti. Per dar un esempio, quando il Marx mostrava, contro il Proudhon e i suoi predecessori inglesi (Bray, Gray, ecc.), l'assurdità della creazione dei boni di lavoro, ossia del lavoro-moneta; e quando l'Engels moveva critiche analoghe al Dühring, e poi altre, forse meno giustificate, al Rodbertus [2]; o quando entrambi stabilivano la stretta connessione tra modo di produzione e modo di

---

[1] Si può osservare che nella difficoltà di dividere il puramente scientifico dal pratico è la principale cagione dei pericoli e delle miserie delle discipline sociali e politiche. E si può anche sorridere di quei naturalisti o di quei loro ingenui ammiratori, che si offrono a compiere la salvazione delle scienze sociali e politiche con l'applicar loro i metodi, come dicono, delle scienze naturali. (Un candido quanto valente astronomo italiano ha proposto testè la creazione di « osservatorî sociologici », che farebbero in pochi anni, dice lui, della Sociologia qualcosa di simile all'Astronomia).

[2] Si veda la prefaz. alla traduz. tedesca della *Misère de la philosophie* (2ª ediz., Stuttgart, 1892); e ora anche in francese nella ristampa del testo originale della stessa opera (Paris, Giard et Brière, 1896).

distribuzione, essi si aggiravano nel campo proprio della dimostrazione scientifica, mirando a provare l'incongruenza delle illazioni con le premesse, ossia le interne contraddizioni dei concetti criticati. Lo stesso è da dire della dimostrazione, che rigorosamente conducono i liberisti, della proposizione: che ogni sorta di protezionismo importa distruzione di ricchezza. E, se fosse esattamente stabilita quella legge della caduta tendenziale del saggio del profitto, con la quale il Marx intese correggere e allargare la legge ricardiana dedotta dall'usurpazione progressiva della rendita fondiaria, potrebbe dirsi, sotto alcune condizioni, scientificamente certa la fine dell'ordinamento capitalistico borghese, pure restando dubbio ciò che potrebbe succedergli.

Quella clausola «sotto alcune condizioni» è il punto da osservare. Tutte le leggi scientifiche sono leggi astratte; e fra l'astratto e il concreto non c'è ponte di passaggio, appunto perchè l'astratto non è una realtà, ma uno schema del pensiero, un nostro modo di pensare, direi quasi, abbreviato. E, se la conoscenza delle leggi rischiara la nostra percezione del reale, essa non può diventare questa percezione stessa.

Nel che si può vedere come ben sentisse il Labriola, quando, mostrandosi scontento della denominazione di «socialismo scientifico», proponeva, pur senza dirne le ragioni, che fosse sostituita da quella di «comunismo critico»[1].

Se poi dalle leggi astratte e dai concetti passiamo all'osservazione della realtà storica, noi troviamo, di certo, i punti di congiungimento dei nostri ideali con le cose;

---

[1] Anche il sostantivo «comunismo» è più proprio, perchè vi sono parecchi «socialismi» (democratico, di Stato, cattolico, ecc.). — Sulle relazioni tra la dottrina materialistica della storia e il socialismo, si veda Gentile, op. cit., *passim*.

ma entriamo anche in quelle previsioni e congetture, nelle quali resta sempre non eliminabile, come si è detto di sopra, la varietà delle opinioni e delle tendenze.

Di fronte all'avvenire delle società, di fronte alle vie da seguire, è il caso di ripetere con Fausto: — Chi può dire io credo? Chi può dire io non credo?

Non già che qui si voglia raccomandare o in alcun modo giustificare il volgare scetticismo. Ma occorre, nel tempo stesso, essere consapevoli della relatività delle nostre credenze, e praticamente risolversi quando il non risolversi è colpa. Questo è il punto; e in esso son tutte le angosce degli uomini adusati a meditare, e di qui nasce spesso la loro impotenza pratica, che l'arte ha simboleggiata in Amleto. Nè si vorrà, di certo, imitare quel tale magistrato, famoso per molte miglia all'intorno del paese in cui amministrava giustizia per la giustezza delle sue sentenze, di cui racconta il Rabelais, che aveva il semplicissimo metodo, sul punto di prendere la decisione, di rivolgere una preghiera al Signore e giuocare il sì e il no a pari e caffo [1]. Ma bisogna sforzarsi di giungere a un convincimento subiettivo, e tener poi sempre presente, che le grandi personalità storiche hanno avuto il coraggio di osare. « *Alea iacta est* », disse Cesare; « *Gott helfe mir, amen!* », disse Lutero. L'ardimento storico non sarebbe ardimento, se fosse accompagnato dalla sicura visione anticipata degli effetti, come nei fanatici o negli ispirati dal Signore.

Per fortuna, la logica non è la vita, e l'uomo non è solo intelletto. E, se negli stessi uomini nei quali è svolta la facoltà critica, c'è l'uomo fantastico e passionale, nella vita delle società l'intelletto ha parte circoscritta, e con un po' d'iperbole si può anche dire, che le cose seguono il loro corso, indipendentemente dal giudizio nostro. Lasciamo

---

[1] *Pantagruel*, III, 39-43.

ai chiacchieroni (che predicano, non dirò sulle piazze dove non sarebbero creduti, ma nelle aule universitarie o nelle sale dei congressi e delle conferenze) il gridare che la Scienza (e propriamente la loro scienza) è la regina e la dominatrice della vita. E noi contentiamoci di ripetere col Labriola, che « la Storia è la vera signora di noi uomini tutti, e che noi siamo come vissuti dalla Storia ».

V

Del giudizio etico rispetto ai problemi sociali.

Il Labriola, con l'arguzia che gli è consueta, sferza coloro che riducono la storia a un caso di coscienza o a un errore di contabilità.

Con ciò egli richiama alla doppia considerazione: 1°) che pel Marx la questione sociale non era questione morale; e 2°) che l'analisi da lui fatta del capitalismo importava lo stabilimento delle leggi che regolano una determinata forma di società, e non già la denuncia di un furto, come alcuni semplicisticamente intendono, quasi che basti restituire all'operaio l'importo del sopralavoro indebitamente esatto, perchè i conti tornino in regola e la questione sociale sia bella e risoluta [1].

Lasciando questa seconda considerazione, che ci dice ancora una volta quali travestimenti burleschi si possano compiere di una dottrina scientifica, fermiamoci un po' sulla prima formola, che suol destare d'ordinario i maggiori scandali nei non socialisti; tanto che molti si adoperano a riformare il socialismo con l'aggiungervi la moralità.

---

[1] L'assurdità di questa interpetrazione si farà evidente sol che si rifletta che si hanno frequenti casi, nei quali il capitalista industriale paga pel lavoro dell'operaio un prezzo superiore a quello che poi realizza sul mercato: casi, è vero, nei quali esso capitalista va incontro alla rovina e al fallimento, ma che non però gli riesce sempre di evitare. « Marx part des recherches faites par cette école anglaise, dont il avait fait une étude approfondie; et il veut expliquer le profit sans admettre aucun brigandage » (Sorel, art. cit., p. 227).

Invero, non mai scandolezzamento e indignazione sono stati messi innanzi con minore proposito.

Quelle asserzioni, che paiono d'indifferentismo morale, hanno nel Marx significato ben determinato ed altresì ovvio. Si pensi per un istante, come è stato del resto pensato tante volte, che nessun ordinamento sociale, di nessuna sorta, possa sussistere che non abbia la base della schiavitù, ovvero del servaggio, ovvero del salariato: vale a dire, che schiavitù, servaggio o salariato siano condizioni naturali dell'ordinamento sociale, senza le quali non si ottenga quella cosa tanto necessaria all'uomo, che, da quando almeno è uomo, non ne ha fatto mai di meno: la società. Innanzi a tale condizione di fatto, qual valore avrebbero le nostre condanne morali contro quegli esseri umani dominatori, che si chiamano padroni di schiavi, signori feudali e capitalisti borghesi, e in favore di quegli esseri umani dominati, che si chiamano schiavi, servi, lavoratori liberi, i quali, gli uni come gli altri, non potrebbero essere diversi da quel che sono, nè potrebbero compiere se non l'ufficio ad essi assegnato dalla natura stessa delle cose? [1]. Le nostre condanne sarebbero le condanne dell'ineluttabile: un imprecare leopardiano al « brutto Poter che ascoso a comun danno impera ». Ma la lode o il biasimo morale si riferiscono sempre a un volere, buono o cattivo; e tali giudizî sarebbero invece diretti contro cosa che non è stata voluta da nessuno, ma è da tutti accettata e sopportata, perchè non può essere diversamente. Si potrà, di certo, lamentarla: ma, col lamentarla, non viene distrutta e nemmeno intaccata: ossia, si perde tempo.

Questo è ciò che il Marx chiama impotenza della morale, che vale quanto dire inutilità di proporsi questioni, le quali nessuno sforzo può risolvere, e che sono perciò assurde.

---

[1] Si veda nell'*Antidühring*, p. 303, la giustificazione storica della divisione delle classi.

Ma, quando invece quelle relazioni di assoggettamento non si concepiscono come necessarie per l'ordine sociale in genere, ma semplicemente come necessarie per uno stadio storico di esso; e quando cominciano a formarsi nuove condizioni che rendono possibile l'abolirle (come fu il caso del progresso industriale di fronte al servaggio, e come i socialisti stimano che sia per accadere per le fasi ulteriori della civiltà moderna rispetto al salariato ed al capitalismo), allora la condanna morale è giustificata, e in certa misura efficace ad accelerare il processo di dissoluzione e a spazzare gli ultimi rimasugli del passato.

Ecco il senso dell'altro detto del Marx: che la morale condanna il già condannato della storia [1].

Quale difficoltà si opponga ad ammettere giudizî siffatti, anche da parte di chi accetti la più rigorosa delle dottrine etiche, non riesco a vedere. Qui non si tratta di sconoscere la dignità della morale, e di volerne fare qualcosa di accidentale o di relativo; ma, semplicemente, di stabilire le condizioni del progresso dell'umanità, riportando l'attenzione dagli effetti inevitabili alle cause fondamentali, ricercando i rimedî nella natura delle cose e non nelle nostre fantasticherie e pii desiderî. E si deve credere che la ripugnanza venga, più che da un errore intellettuale, dall'umana superbia o vanità, per la quale molti bramano conservare alle loro povere parole l'efficacia del verbo divino, che crea la luce col suo *fiat* [2].

---

[1] Tra i molti luoghi, che confermano questa interpetrazione, si vedano *Antiduhring*, pp. 152-3, 206, e specialmente pp. 61-2, e la prefaz. alla traduz. tedesca della *Misère de la philosophie*, (2ª ediz., Stuttgart, 1892), pp. IX-X. Cfr. anche LABRIOLA, op. cit., lett. VIII.

[2] Si vedano in LABRIOLA, lett. cit., le osservazioni sulle difficoltà che incontra la dottrina del materialismo storico nelle disposizioni degli animi, e intorno a coloro che vogliono «moraliser le socialisme».

Un caso, per certi rispetti analogo a questo delle discussioni sul-

Lo stesso sentimento deve trovarsi forse in fondo alla maraviglia onde si suole accogliere l'altra massima pratica dei socialisti: che l'operaio si educa con la lotta politica. Ma il Labriola ha ben ragione di ammirare, nella crescenza del socialismo tedesco, « questo caso veramente nuovo ed imponente di pedagogia sociale; e cioè che, in così stragrande numero di uomini, e segnatamente di operai e di piccoli borghesi, si formi una coscienza nuova, nella quale concorrono in egual misura il sentimento diretto della situazione economica, che induce alla lotta, e la propaganda del socialismo, inteso come mèta o punto di approdo » Quali mezzi hanno a loro disposizione i predicatori di massime morali per ottenere un effetto pari? Che cosa sono quegli operai, che si uniscono in associazioni, che leggono i loro giornali, discutono gli atti dei loro delegati, accettano le decisioni dei loro congressi, se non uomini che si educano moralmente?

---

l'etica del Marx, è la critica tradizionale all'etica del Machiavelli: critica che fu superata dal De Sanctis (nel capitolo intorno al Machiavelli, della sua *Storia della letteratura*), ma che ritorna di continuo e si afferma anche nell'opera del prof. Villari, il quale ripone l'imperfezione del Machiavelli in ciò: ch'egli non si propose la questione morale. E a me è accaduto sempre di domandarmi per qual ragione, per qual obbligo, per qual contratto il Machiavelli dovesse trattare ogni sorta di questioni, anche quelle per le quali non provava interessamento o sulle quali non credeva di aver nulla di nuovo da dire. Sarebbe il medesimo che rimproverare a chi faccia ricerche di chimica di non risalire alle indagini generali metafisiche sui principî del reale. — Il Machiavelli muove dallo stabilire un fatto: la condizione di lotta, nella quale si trova la società, e dà regole conformi a questa condizione di fatto Perchè doveva fare, lui che non era tagliato a filosofo moralista, l'etica della lotta? Egli va diritto alle conclusioni pratiche. Gli uomini sono tristi (dice), e coi tristi occorrono procedimenti tristi. Tu ingannerai chi t'ingannerebbe di certo. Tu farai violenza a chi farebbe violenza a te. — Queste massime non sono nè morali nè immorali, nè benefiche nè malefiche; diventano tali secondo i fini subiettivi e gli effetti obiettivi dell'azione, secondo cioè le intenzioni e i risultamenti. Quel ch'è certo,

Ma in quel sentimento di ripugnanza, che anima molti verso le massime pratiche dei socialisti, e nel desiderio che essi mostrano di prendere in nome della morale o della religione la direzione spirituale educativa dell'operaio, c'è anche, direi, un timore e una paura. Il timore, cioè, che la forza politica del proletariato possa portare a uno sfrenamento bestiale di masse popolari e a non si sa quale sconquasso sociale; quasi che simili sfrenamenti la storia non li ricordasse appunto nei tempi pei quali maggiore si suol presumere l'impero della religione sulle coscienze, come nelle *jacqueries* del secolo decimoquarto in Francia, e poi nella guerra dei contadini della Germania, ed in cui era nulla la cultura politica delle plebi [1]. E la paura, che viene dall'intendere che i moti proletarî istintivi e ciechi si domano, laddove la coscienza rischiarata può ricevere solo

---

una morale che volesse introdurre per la guerra le massime della pace sarebbe una morale per agnelli da sgozzare, non per uomini che lottano per affermare il loro diritto. « E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non saria buono, ecc. ecc. », dice lo stesso Machiavelli (*Principe*, cap. XVIII). Il Villari è ancora impigliato nella vieta formola del « fine che giustifica i mezzi », e del « fine morale » e dei « mezzi immorali ». Pur basta considerare che i mezzi, appunto perchè sono mezzi, non si possono distinguere in morali e immorali, ma semplicemente in adatti e disadatti; e che « mezzo immorale », quando non è un'espressione del linguaggio volgare, è una contradizione in termini, perchè la qualifica di morale e immorale non appartiene se non al fine. E, negli esempî che si sogliono citare *ad terrendum*, un'analisi un po' accurata riconosce subito, che non si tratta mai di mezzi immorali, ma di fini immorali. — Il culmine della confusione viene poi attinto da coloro, che introducono nel problema l'assurda distinzione di morale privata e di morale pubblica.

Mi si perdoni la digressione; ma, come dicevo, dubbî affatto analoghi ricompaiono ora a proposito delle massime etiche del marxismo.

[1] E sarebbe il caso di chiamare a paragone le rivolte di contadini, delle quali ci ha presentato ancora esempî l'Italia odierna, con le lotte politiche degli operai tedeschi, o con quelle economiche delle *Trades Unions* in Inghilterra.

sconfitte temporanee. Non osserva il Mommsen, a proposito delle rivolte degli schiavi dell'antica Roma: che gli Stati sarebbero ben felici se non avessero altri pericoli fuori di quelli che ad essi possono venire dalle rivolte di proletarî, « che non sono maggiori dei pericoli che danno branchi di orsi o di lupi affamati »?

Chiarite queste proposizioni di etica e di pedagogica socialistica, alcuno potrebbe ancora domandare: — Ma qual era il pensiero filosofico del Marx e dell'Engels intorno alla morale? Erano essi relativisti, utilitarî, edonisti. idealisti, razionalisti, o che cosa altro?

Mi si permetta di rispondere che questa domanda non ha molta importanza. e nemmeno opportunità, perchè nè il Marx nè l'Engels furono filosofi dell'etica, nè spesero molta parte del loro ingegno intorno a siffatte questioni. Importa bene stabilire che le loro conclusioni rispetto all'ufficio della morale nei moti sociali, e rispetto al metodo di educazione del proletariato, non contengono nessuna contraddizione di principî etici generali, se pure qua e là urtano contro i pregiudizî della pseudomorale corrente. Le loro personali opinioni sui principî dell'etica non presero, nelle loro opere, forma scientificamente elaborata; e qualche frizzo e qualche sarcasmo non sono documenti bastevoli a instituire una discussione in proposito.

E dirò ancora di più: a me che, in fatto di etica, non son riuscito ancora a liberarmi dalla prigionia della critica kantiana, e che non veggo ancora superata la posizione assunta dal Kant, e anzi la veggo da alcune tendenze modernissime rafforzata, non può molto garbare il modo in cui l'Engels discettò contro il Dühring sui principî della morale nel suo noto libro [1]. Anche qui si ripete il procedere, che abbiamo

---

[1] Si veda in particolare parte I, cap. IX, *Moral und Recht. Ewige Wahrheiten.*

già censurato a proposito delle discussioni sul concetto generale del valore. Dove il Dühring, per bisogni di scientifica astrazione, prende a considerare l'individuo isolato, ed esplicitamente dichiara trattarsi di una costruzione astratta (*Denkschema*), l'Engels dice (spiritosamente, se si vuole, ma erroneamente), che quell'uomo isolato non è se non una nuova edizione del primitivo Adamo nel Paradiso terrestre. Anche in quella critica sono molti colpi bene aggiustati; ed anzi essa potrebbe in generale dirsi esatta, se la si riferisse solamente alle concezioni etiche nel senso di complessi di particolari regole e giudizî morali, relativi a determinate situazioni sociali, i quali complessi non possono pretendere a validità per tutti i tempi e per tutti i luoghi, appunto perchè sono sempre nati per certi tempi e per certi luoghi. Ma, oltre queste particolari regole, l'analisi presenta i principî fondamentali e direttivi della morale, che danno origine a problemi i quali possono essere, sì, variamente risoluti, ma, di certo, non sono dal Marx e dall'Engels presi in considerazione. E, veramente, se alcuno potrà mai dissertare della « dottrina della conoscenza secondo il Marx » [1], dissertare del principio dell'etica secondo il Marx mi pare fatica vana per mancanza di materia.

---

[1] Si vedono i pensieri del MARX: *Ueber Feuerbach*, del 1845, in appendice allo scritto dell'ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (2ª ediz., Stuttgart, 1895), pp. 59-62; e cfr. ANDLER, in *Revue de métaphysique*, 1897, LABRIOLA, op. cit., *passim*, e GENTILE, l. c., p. 391. Sotto quest'aspetto (ossia restringendo l'affermazione alla dottrina della conoscenza) si potrebbe parlare col Labriola di un materialismo storico in quanto filosofia della praxis, ossia come di un modo particolare di concepire e di risolvere, anzi di superare, il problema del pensiero e dell'essere. — La « filosofia della praxis » è ora studiata di proposito dal GENTILE, nel citato volume.

VI

Conclusione.

Le osservazioni precedenti sono in parte tentativi di interpetrazione, e in parte di correzione critica di alcuni concetti e dottrine del Marx e della letteratura marxistica. Ma altri punti meriterebbero di essere sottomessi a revisione: a cominciare da quel concentramento della proprietà privata in poche mani, che minaccia di diventare qualcosa di simile alla screditata ferrea legge del salario, fino a quella ardita proposizione di storia della filosofia, che il proletariato sia l'erede della filosofia classica tedesca. E si potrebbe portare l'attenzione sopra altri gruppi di quesiti che noi non abbiamo considerati (p. es., sulla concezione della società futura), e sugli svolgimenti particolari e le applicazioni storiche e pratiche del marxismo [1]. Se la « dissoluzione del marxismo », che alcuni preannunziano [2], dovesse significare una rigorosa revisione critica di esso, sarebbe davvero la benvenuta.

---

[1] Alcune interpetrazioni potrebbero essere semplici spiegazioni verbali, come circa l'ostica proposizione che il socialismo miri ad abolire lo Stato. Pur basta riflettere che « Stato » pei socialisti è sinonimo di differenza di classi, e di esistenza di classi dominatrici, per comprendere che, come si può parlare in tal caso dell'origine dello Stato, così si può parlare della sua fine; il che non significa la fine della società regolata (cfr. *Antidühring*, p. 302). — Non poca elaborazione critica richiede la concezione del modo in cui viene concepita la fine della società capitalistica, sul qual punto il pensiero del Marx e dell'Engels non è senza oscurità e contraddizioni (cfr. *Antidühring*, pp. 287 sgg., e 297).

[2] Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'état en Allemagne* (Paris, Alcan, 1897). L'Andler promette un libro, e fa ora un corso di lezioni, sulla « dissoluzione del marxismo ».

Intanto, per offrire in compendio i principali concetti esposti in questa memoria, dirò che in essa si propugna:

1° Sotto il rispetto della scienza economica, la giustificazione della economia marxistica, intesa non in quanto scienza economica generale, ma in quanto economia sociologica comparativa, che tratta delle condizioni del lavoro nelle società;

2° Sotto il rispetto della teoria della storia, la liberazione del materialismo storico da ogni concetto aprioristico (sia esso eredità hegeliana o contagio di volgare evoluzionismo), e l'intendimento della dottrina come fecondo bensì, ma semplice canone d'interpetrazione storica;

3° Sotto il rispetto pratico, l'impossibilità di dedurre il programma sociale marxistico (ma anche ogni altro programma sociale) da proposizioni di pura scienza, dovendosi portare il giudizio dei programmi sociali nel campo dell'osservazione empirica e delle pratiche persuasioni;

4° Sotto il rispetto etico, la negazione della intrinseca amoralità o dell'intrinseca antieticità del marxismo.

Aggiungerò un'osservazione sul secondo punto. A molti sembrerà che, ridotto il materialismo storico nei confini in cui l'abbiamo ristretto, esso non solo non sia più una vera e propria teoria scientifica (il che siamo ben disposti a concedere), ma perda addirittura qualsiasi importanza; e contro questa seconda conseguenza noi, come già altra volta, torniamo a protestare vivamente.. È, senza dubbio, cervellotico l'aborrimento che professano taluni per la scienza pura e per le astrazioni, giacchè quei procedimenti intellettuali sono indispensabili alla conoscenza stessa della realtà concreta; ma non è meno cervellotica l'esclusiva stima delle proposizioni astratte, delle definizioni, dei teoremi, dei corollarî: quasi che in ciò consista non si sa quale aristocrazia dello spirito umano. I puristi economici

(per non togliere esempî da altri campi, e si potrebbe trovarne in copia nelle matematiche pure) mostrano col fatto come non sia poi sovente cosa troppo importante, e neanche troppo ardua, la «scoperta» di «teoremi scientifici», severamente, impeccabilmente scientifici, e nondimeno poco sapidi: basti considerare, per persuadersene, quanti e quanti eponimi di nuovi teoremi sbuchino fuori da ogni angolo delle scuole di Germania o d'Inghilterra. E dalle reti a larghe maglie delle astrazioni e delle ipotesi scivola, inafferrabile, la realtà concreta, ossia il mondo stesso in cui noi viviamo e ci moviamo, e che c'importa conoscere. Il Marx, come sociologo, non ci ha dato, di certo, definizioni sottilmente elaborate della «socialità», come se ne possono trovare nei libri di qualche sociologo contemporaneo, dei tedeschi Simmel e Stammler o del francese Durckheim; ma egli insegna, pur con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma, a penetrare in ciò ch'è la società nella sua realtà effettuale. Anzi, per questo rispetto, mi meraviglio come nessuno finora abbia pensato a chiamarlo, a titolo di onore, il «Machiavelli» del proletariato.

Ed aggiungerò anche un'osservazione sul terzo punto. Se il programma sociale del marxismo non può essere contenuto tutto nella scienza marxistica nè in alcun'altra scienza, anche la pratica quotidiana della politica socialistica non può essere, a sua volta, contenuta tutta nei principî generali del programma. Il qual programma, ad analizzarlo, offre: 1°) un fine ultimo (l'ordinamento tecnico della società); 2°) una motivazione storica di questo fine, cercata nelle tendenze obiettive della società moderna (necessità della dissoluzione capitalistica e dell'ordinamento comunistico come il solo progressivamente possibile); 3°) un metodo (aiutare lo svolgimento estremo della borghesia ed educare politicamente la classe destinata a suc-

cederle). Il Marx, mercè la sua politica genialità, ha per molti anni accompagnato e guidato, col consiglio e con l'opera, il movimento socialistico internazionale; ma non poteva dare precetti e catechismi buoni per tutte le contingenze e complicazioni storiche. Ora, la continuazione dell'opera politica del Marx è assai più difficile della continuazione della sua opera scientifica. E se in questa seconda continuazione i cosiddetti marxisti sono caduti talvolta in un poco ammirevole dommatismo scientifico, taluni casi recenti chiamano a meditare il pericolo, che anche la continuazione della prima possa pervertirsi in un dommatismo di pessimi effetti, qual è il dommatismo politico. Ciò rende pensosi tutti i più avveduti marxisti, il Kautsky e il Bernstein in Germania, il Sorel in Francia; e riempie di gravi ammonimenti il nuovo libro del Labriola, dal quale questo scritto ha preso le mosse.

Novembre 1897.

IV

IL LIBRO DEL PROF. STAMMLER

Chi prenda a leggere con attenzione il libro del professor Stammler [1] si avvede presto che in esso non si tratta già del materialismo storico in quanto utile canone per interpetrare la storia concreta, ma del materialismo storico considerato in quanto scienza o filosofia della società.

Sta di fatto che sopra le primitive osservazioni del Marx si sono venuti accumulando molteplici tentativi di una teoria generale della storia e della società; ai quali, e non ai meno arrischiati di essi, si riferisce lo Stammler, prendendoli come punto di partenza del suo lavoro di critica e di costruzione. E forse appunto per questa ragione gli piace discutere il materialismo storico nella forma datagli dall'Engels, che chiama la più perfetta, l'« autentica » (!) esposizione dei principî del materialismo sociale, anzichè in quella del Marx, che gli sembra troppo frammentaria, e, in verità, meno facilmente si riduce a schematica teoria. L'Engels, invece, fu dei primi a dare al materialismo storico significato superiore all'originario; e all'Engels si deve, com'è noto, la denominazione stessa di « materialismo storico ».

---

[1] *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Eine socialphilosophische Untersuchung von dr. Rudolf Stammler, Professor an der Universität Halle a S. (Leipzig, Veit u. C., 1896).

Non potendosi perciò negare che il materialismo storico si sia effettivamente manifestato in questi due modi, logicamente se non praticamente distinti, ossia 1°) come movimento storiografico, e 2°) come scienza e filosofia della società, non v'ha niente da opporre allo Stammler, quando egli si restringe a questo secondo problema e lo ripiglia dal punto al quale gli pare che i teorici l'abbiano condotto. Ma importa avvertire, ch'egli di storia e di questioni storiologiche non tratta; ossia, che lascia fuori di considerazione ciò che per parecchi (e per me tra questi) è la parte viva e scientificamente interessante di quella dottrina.

Il prof. Stammler nota come nelle proposizioni di cui si valgono i materialisti storici: « il fattore economico domina sugli altri della vita sociale »; « il fattore economico è fondamentale e gli altri sono dipendenti », e simili, il concetto di « economico » non sia stato mai definito. E a buon diritto fa questa obiezione, e le dà somma importanza, posto ch'egli considera e intende quelle sentenze come affermazioni di leggi, come rigorose proposizioni di scienza sociale. Mettere a fondamento della scienza un concetto che non si saprebbe poi nè definire nè chiarire, e che resta perciò un semplice vocabolo, sarebbe, in verità, alquanto strano. Ma la sua obiezione perde importanza quando quelle proposizioni vengano intese come « riassunti di osservazioni empiriche a sussidio di chi si volga a interpetrare i fatti sociali concreti ». Non credo che nessuna persona di buon senso abbia pensato mai sul serio a cercare in quelle parole una determinazione rigorosa e filosofica di concetti, sebbene ogni persona di buon senso comprenda agevolmente a quali ordini di fatti esse accennino. La parola « economico » corrisponde ivi, come nel linguaggio corrente, non a un concetto, ma a un gruppo di rappresentazioni alquanto disparate, alcune delle quali anche di contenuto non qualitativo

ma quantitativo. Quando si afferma che, nell'interpetrare la storia, bisogna guardare principalmente al fattore economico, la mente corre subito alle condizioni della tecnica, alla distribuzione della ricchezza, alle classi e sottoclassi legate da determinati interessi comuni, e così via. Di certo, queste varie rappresentazioni non sono riducibili a concetto unico; ma non si tratta di ciò, perchè qui siamo in sede affatto diversa da quella in cui si dibattono questioni di natura rigorosamente concettuale.

Se (per spiegarci meglio su questo punto, che merita dilucidazione) « economico » si prende in senso rigoroso, per esempio nel senso in cui è usato nella pura economia, ossia se per esso s'intende il principio conforme al quale si cerca la massima soddisfazione col minore sforzo possibile, è evidente che, col dire che questo fattore ha parte (fondamentale, preponderante o eguale a quella di altri) nella vita sociale, non si direbbe nulla di preciso e di pensabile. L'economicità è un principio generalissimo, e puramente formale, di condotta; e non è concepibile che si operi poco o molto, in un modo o in un altro, senza seguire, bene o male, il principio stesso di qualsiasi azione, ch'è il principio economico. Peggio ancora se « economico » si assume nel senso che, come vedremo, gli assegna il prof. Stammler, e se con esso si abbracciano « tutti i fatti sociali concreti »; nel qual senso sarebbe addirittura assurdo affermare che il fatto economico, ossia tutti i fatti sociali nella loro concretezza, dominino sopra... una parte di essi fatti. Per ritrovare, dunque, nella parola « economico », quale si usa in quelle proposizioni, un particolare significato, bisogna uscire dall'astratto e dal formale, concepire azioni umane con certi fini determinati, aver presente l'uomo storico, e anzi l'uomo medio della storia o di un'epoca storica più o meno lunga; pensare, per esempio, ai bisogni del pane, delle vesti, delle relazioni sessuali, delle cosiddette soddisfazioni morali, di stima, di

vanità, di dominio, e via. L'enunciazione del fattore economico accenna allora a gruppi di fatti particolari, che si sono costituiti nel linguaggio corrente e che sono più particolarmente determinati nella storiografia e nei programmi pratici del Marx e del marxismo.

In fondo, lo stesso prof. Stammler riconosce ciò, quando chiarisce il senso corrente delle espressioni «fatti economici» e «fatti politici», rivoluzione «più politica che economica», e simili. Queste distinzioni (egli dice) non possono concepirsi se non in concreto, rispetto agli scopi che sono proseguiti dai singoli componenti della società e ai problemi particolari della vita sociale. — Ma, per lui, nell'opera del Marx non si tratta di simili «piccole considerazioni»: che la cosidetta vita economica eserciti un'efficacia sulle idee, sulle scienze, sulle arti, e simili: roba vecchia, di poca conseguenza. Come il materialismo filosofico non consiste nell'affermare che i fatti corporali abbiano efficacia sugli spirituali, ma nel far di questi una mera apparenza, irreale, di quelli; così il materialismo storico deve consistere nell'affermare che l'economia è la vera realtà e il diritto è l'ingannevole apparenza.

Senonchè, con buona pace del prof. Stammler, noi crediamo che nelle proposizioni del Marx valgano appunto quelle «piccole considerazioni» da lui accennate sprezzantemente; le quali, per altro, non sono forse nè tanto piccole nè di lievi conseguenze. E perciò il suo libro non ci pare una critica del materialismo storico nella sua parte più viva, come movimento o scuola storiografica. La critica della storia si fa con la storia; e il materialismo storico è, a nostro avviso, storia fatta o *in fieri*.

E non costituisce nemmeno il principio di una critica del socialismo, in quanto disegno di un particolare movimento sociale. Lo Stammler s'inganna nel credere che il socialismo si fondi sulla filosofia materialistica della storia,

quale egli l'espone: su quella filosofia si fondano piuttosto le illusioni e le fantasticherie di alcuni o di molti socialisti. Il socialismo non può appoggiarsi sopra un'astratta teoria sociologica, perchè la base sarebbe insufficiente appunto perchè astratta; non può appoggiarsi sopra una filosofia della storia a ritmo o piano prestabilito, perchè la base sarebbe fallace. Esso invece è un fatto complesso e risulta da elementi svariati; e, per quel che concerne la storia, il presupposto del socialismo non è una filosofia della storia, ma una concezione storica determinata delle condizioni presenti della società e del modo in cui questa vi è pervenuta. Mettiamo da parte le sovrapposizioni dottrinarie posteriori; e, rileggendo senza preconcetti le pagine del Marx, si vedrà com'egli non abbia sostanzialmente inteso altro nel riferirsi alla storia come a elemento giustificativo del socialismo.

« Non è provata scientificamente la necessità della socializzazione dei mezzi di produzione ». Lo Stammler vuol dire che il concetto di necessità è qui malamente introdotto dai marxisti, che la teleologia è arbitrariamente negata, e che perciò la tesi della socializzazione dei mezzi di produzione, come programma sociale, non è motivata logicamente. Ciò non impedisce che quell'affermazione possa essere verissima, sia perchè accanto alla logica dimostrazione vi ha la felice intuizione, sia perchè un risultamento può esser vero anche quando parta da una premessa falsa: basta (e ciò è ovvio) che si abbiano due errori i quali si elidano a vicenda. E sarebbe il caso nostro. Negazione della teleologia; accettazione tacita di questa stessa teleologia: ecco un procedere scientificamente scorretto, con risultamento che può essere giusto. Rimane da esaminare tutto il tessuto di esperienze, deduzioni, aspirazioni e previsioni, in cui consiste davvero il socialismo; ma, innanzi a cose siffatte, lo Stammler passa indifferente, pago di aver messo in chiaro un errore

nella formola filosofica di un presupposto lontano, errore nel quale incorrono alcuni, o molti che siano, tra i propugnatori e pubblicisti del socialismo.

Tutte codeste restrizioni sono necessarie per determinare l'àmbito in cui si aggira la ricerca dello Stammler, senza voler già concludere da ciò, che il punto di partenza della ricerca stessa sia da rigettare. Il materialismo storico (dice il prof. Stammler) non è riuscito a darci una valida scienza della società; e quantunque questo sembra non fosse il suo intento, praticamente si può essere d'accordo, che la scienza della società non c'è in quella letteratura. Il professor Stammler soggiunge che, se il materialismo storico non ha dato una teoria sociale accettabile, contiene per altro un « eccitamento di somma intensità alla costruzione di simile teoria ». E codesto è forse, più che altro, aneddoto di psicologia individuale, perchè le suggestioni e gli eccitamenti sono diversi secondo gli animi che li ricevono. A noi la letteratura del materialismo storico ha suscitato invece sempre il desiderio di riconsiderare la storia in concreto e di investigarne il processo effettivo.

Ci è ora la tendenza a dilatare eccessivamente i confini degli studî sociali. Ma lo Stammler ragionevolmente rivendica a quella che deve portare il titolo di Scienza sociale un oggetto determinato e proprio, ch'è il fatto sociale. Ciò che non abbia per principio determinante la socialità non può far parte della scienza sociale. Come può essere mai scienza sociale la Morale, la quale ha per fondamento casi di coscienza, che sfuggono alle regole sociali? Fatto sociale sarà il costume, non la moralità. Come può essere scienza sociale l'Economia pura o la Tecnologia, i cui concetti si estendono del pari all'individuo isolato e alle società? Prendendo, dunque, a studiare il fatto sociale, si vedrà ch'esso, considerato in generale, dà luogo a due teorie distinte, l'una delle quali tratta il concetto di società sotto l'aspetto cau-

sale, l'altra sotto l'aspetto *teleologico*. Causalità e teleologia non possono sostituirsi l'una all'altra, ma l'una serve di complemento all'altra.

Se poi dal generale e dall'astratto si passa al concreto, ci si trova innanzi alle società storicamente esistenti. Lo studio dei fatti, che si svolgono nelle società concrete, è assegnato dallo Stammler a una scienza, che egli chiama l'*Economia sociale* (l'Economia politica o nazionale); e poichè è dato astrarre da quei fatti la semplice forma, ossia il complesso di regole storicamente date cui sono sottoposti, e considerarla indipendentemente dalla materia, si ottiene così l'altra scienza, la *Giurisprudenza* o scienza tecnica del diritto, la quale è sempre indissolubilmente legata a una determinata materia positiva e storica, che essa viene elaborando con procedere scientifico per darle unità e coerenza. In ultimo, rientrano anche negli studî sociali le ricerche che hanno per fine di giudicare e di determinare se dati ordinamenti sociali sono quali dovrebbero essere, e se gli sforzi per la conservazione o pel mutamento di essi sono obiettivamente giustificati. Questa categoria si potrebbe chiamare dei *Problemi pratici sociali*. Il prof. Stammler esaurisce, a suo avviso, ogni possibilità di studî sociali con siffatte definizioni e partizioni, che si possono riassumere nel seguente prospetto:

Scienza sociale	studio generale della società	causale
		teleologico
	studio delle società concrete	della forma (scienza tecnica del diritto) — della materia (economia sociale) — del fattibile (problemi pratici).

Crediamo di avere, con questa tabella, esattamente interpetrato il suo pensiero, pure rendendolo a modo nostro,

e con parole alquanto diverse da quelle da lui adoperate. E, poichè una nuova costruzione delle scienze sociali, dovuta a un ingegno serio e acuto quale si dimostra lo Stammler, non può non esser accolta con premura da tutti gli studiosi di un argomento ch' è ancora così incerto e controverso, giova esaminarla a parte a parte.

La prima ricerca intorno alla società, la ricerca causale, sarebbe diretta a determinare la natura della società, della quale si sono date finora molte definizioni, ma nessuna generalmente accettata o che goda almeno di qualche sèguito. Lo Stammler, infatti, scarta, dopo averle sottoposte a critica, le definizioni dello Spencer e del Rümelin, che gli vengono innanzi come preminenti e rappresentanti di tutte le altre: la società non è un organismo (Spencer), nè è semplicemente qualcosa di opposto alla società giuridica (Rümelin): perchè la società, egli dice, è « la convivenza di uomini sottomessi a regole esteriormente obbligatorie ». Regole da intendere in senso larghissimo, come tutto ciò che leghi gli uomini conviventi a qualche cosa che si soddisfi con esterno adempimento: ma che si distinguono poi in due grandi classi, di regole propriamente giuridiche, e regole di convenzione, le prime obbligatorie senza che si richieda il consenso dei sottoposti, le seconde (nelle quali rientrano i precetti del decoro e del costume, le forme del galateo, della moda, il codice dell'onor cavalleresco, e simili), solo ipotetiche. Il complesso delle regole, giuridiche e convenzionali, è chiamato dallo Stammler forma sociale; e sotto queste regole, eseguendole e determinandole, o anche violandole, agiscono gli uomini per soddisfare i loro bisogni; e in ciò, e solo in ciò, consiste la vita umana. Il complesso dei fatti concreti, che attuano gli uomini operando insieme in società, ossia sotto il presupposto di regole sociali, è chiamato dallo Stammler materia o economia sociale. Regole, e azioni sotto le regole; ecco i due elementi nei

quali consiste ogni fatto sociale. Se mancassero le regole, si sarebbe fuori della società: si sarebbe animali o Dei, secondo il detto dell'antico; se mancassero le azioni, si avrebbe solo una forma vuota, congegnata dal pensiero per ipotesi e non attuata in nessun luogo. Perciò la vita sociale si presenta come un tutto unico: separarne i due elementi costitutivi varrebbe annullarla o ridurla a forma vuota. La legge di movimento delle società non può essere in un fatto extrasociale: non nella tecnica e nelle scoperte, non nell'azione di pretese leggi naturali, non nell'opera di grandi uomini, di misteriosi spiriti etnici e nazionali; ma deve cercarsi nel seno stesso del fatto sociale. È erroneo perciò parlare di legame causale del diritto con l'economia, e all'inverso: la relazione di diritto ed economia è quella di regola e di regolato, non di causa e di effetto; e la ragione determinante dei movimenti e cangiamenti sociali è, in ultima linea, nella precedente esecuzione concreta delle regole sociali. Questa esecuzione concreta, queste azioni compiute sotto regole, possono, infatti, produrre: 1°) mutamenti sociali soltanto quantitativi (nella quantità dei fatti sociali, di una o di altra specie); 2°) mutamenti anche qualitativi, consistenti, cioè, nel cangiamento delle regole stesse. Onde si ha il circolo della vita sociale: regole; fatti sociali nati sotto di esse; idee, opinioni, desiderî, sforzi nati da questi fatti; mutazione delle regole. Quando e come abbia avuto cominciamento questo circolo, ch'è a dire quando e come sia sorta la vita sociale sulla terra, è questione storica, che non interessa il teorico. Da vita non sociale a vita sociale non si passa per gradazioni, essendo le due diverse condizioni, teoricamente, divise da un abisso; ma, finchè si abbia vita sociale, non si può uscire dal circolo sopraindicato.

Forma e materia della vita sociale entrano, dunque, in conflitto, e dal conflitto sorge il mutamento. Qual è il criterio per determinare come il conflitto vada risoluto?

Appellarsi ai fatti, inventare una necessità causale che sia tutt'uno con quella ideale, è assurdo. Accanto alla legge di causalità sociale, che si è esposta, deve esservi una legge di fini e di ideali, ossia una teleologia sociale. Il materialismo storico identifica, secondo lo Stammler, (nè sarebbe la sola dottrina a tentare codesta identificazione), causalità e teleologia; ma non può neanche esso liberarsi dalle contraddizioni logiche, che così introduce o suscita. È stata molto lodata questa parte dell'opera dello Stammler, nella quale si mostra come il teleologismo sia continuamente sottinteso dal materialismo storico in tutte le affermazioni di natura pratica. Ma noi dovremmo confessare che la scoperta non ci sembra peregrina, e ripetere ancora una volta che il centro di gravitazione della dottrina marxistica è il problema pratico, e non l'astratta teoria; e che la negazione, che il materialismo storico fa della finalità, è la negazione della finalità meramente subiettiva e cervellotica. Tuttavia anche qui, quantunque non ci sembrino del tutto esatte le critiche al materialismo storico, siamo d'accordo con lo Stammler nella conclusione, ossia nella necessità di costruire, o meglio di ricostruire, con nuovo metodo, una dottrina del teleologismo sociale.

Lasciamo per questa volta da banda l'esame della costruzione teleologica dello Stammler, che contiene parti assai ben condotte (per esempio, la critica della dottrina dell'anarchismo), e domandiamo invece: — Che cosa è codesta scienza sociale dello Stammler, per la quale egli si vanta di creare un quissimile della *Critica della ragion pura* kantiana, e di cui abbiamo riferito i tratti salienti e caratteristici? — Il lettore non durerà fatica a scorgere che la seconda delle ricerche, quella della teleologia sociale, non è altro che una ammodernata Filosofia del diritto o Diritto naturale. E la prima? È forse la tanto desiderata, e finora invano ricercata, Sociologia generale? Ci for-

nisce un concetto di società, nuovo e accettabile? A noi par chiaro che la prima ricerca non dia altro se non una Scienza formale del diritto, o Dottrina generale del Diritto. Il prof. Stammler studia in essa il diritto come realtà, e non può quindi ritrovarlo se non nella società sottomessa a regole esteriormente obbliganti. Studia, nella seconda, il diritto come ideale, e costituisce la filosofia (imperativa) del diritto. Chi scrive queste linee è d'avviso che i fatti della società non possano dar luogo a una scienza autonoma, perchè il complesso concreto delle convivenze, i fatti sociali, appartengono alla storia, che li descrive. Ma è ben possibile studiare questa convivenza sotto assai diversi aspetti, per esempio sotto quello giuridico, o, in generale, delle regole, giuridiche e non giuridiche, cui può esser sottoposta; e ciò ha fatto lo Stammler. E, ciò facendo, ha indagato la natura del diritto, prescindendo dai singoli diritti concreti e dal tipo ideale del diritto, che ha preso poi in esame da parte. Ecco per quali ragioni la ricerca dello Stammler ci sembra, sì, ricerca assai ben condotta, ma non punto scienza pura e universale della società. Una tale scienza non è concepibile, se non come sinonimo di scienza formale del diritto.

Quanto alla seconda ricerca, che è di teleologia, qualche difficoltà si oppone a includerla nel novero delle scienze, ove si ammetta che gli ideali non sono oggetto di scienza. Ma in ciò ci viene in aiuto il medesimo prof. Stammler, il quale attribuisce lo stabilimento della teleologia sociale a quella che chiama Filosofia e che definisce scienza del Vero e del Bene, scienza dell'Assoluto: alla Filosofia come una volta si intendeva, la quale stava regina sulle scienze, proponendo ideali e paradigmi, additando alla terra l'inattingibile Paradiso.

Il prof. Stammler parla volentieri di monismo della vita sociale, e accetta come buona ed esatta la denominazione

di materialismo, data alla concezione storica del Marx, e pone questo materialismo in relazione col materialismo metafisico, applicando anche ad esso il giudizio del Lange; che, cioè, « il materialismo sia il grado primo e più basso, ma anche il più solido e fermo, della filosofia ». Per lui, il materialismo storico ha detto la verità, ma non tutta la verità, quando ha considerato come reale solo la materia, e non anche la forma della vita sociale; onde la necessità d'integrarlo col restituire il suo posto alla forma e determinare la relazione tra forma e materia, congiungendole nell'unità della vita sociale. Dubitiamo che l'Engels ed i suoi seguaci abbiano mai intesa la parola « materialismo sociale » nel senso che vi ritrova lo Stammler; e il parallelismo col materialismo metafisico ci sembra alquanto arbitrario.

Quanto al gruppo delle scienze concrete, ossia di quelle che hanno per oggetto le società storicamente date, nessuno che abbia avuto occasione di occuparsi del problema della classificazione delle scienze sarà disposto a riconoscere carattere di scienze indipendenti ed autonome agli studî dei problemi pratici di questa o di quella società, e alla giurisprudenza o studio tecnico del diritto. Questa ultima non è altro che interpetrazione o dilucidazione di un particolare diritto esistente, fatta o per bisogni pratici o per semplice intento storico. Ma, più che tali questioni di terminologia e di classificazione, ci pare che meriti attenzione il concetto dell'Economia sociale, presentato dallo Stammler: della seconda, cioè, delle scienze sociali concrete, enumerate di sopra. Le obiezioni, che questa suscita, sono più gravi e volgono sui seguenti punti: se si abbia innanzi davvero una concezione nuova, o si debba ridurla a qualcosa di già noto, o, infine, se non sia addirittura erronea.

Lo Stammler polemizza a lungo contro l'Economia considerata come scienza a sè, che possegga leggi proprie e metta capo a un principio originale e irriducibile. È er-

rore (egli dice) quello di coloro che pongono una scienza economica in astratto e la suddividono poi in scienza economica individuale e sociale. Tra queste due scienze non c'è possibilità di unificazione, perchè l'economia dell'uomo isolato ci presenta solamente concetti tratti dalle scienze naturali e dalla tecnologia, e non è altro se non una raccolta di semplici osservazioni naturali, spiegate per mezzo della fisiologia e psicologia individuale: l'economia sociale presenta, invece, la condizione propria e caratteristica delle regole esterne, sotto cui si svolgono le azioni. E che cosa può essere un principio economico se non una massima ipotetica: se l'uomo vuol raggiungere il tale o tal altro scopo di soggettiva soddisfazione, deve ricorrere a tali o tali altri mezzi, « massima, ch'è osservata più o meno generalmente, e talora violata »? Il dilemma è, dunque, tra la considerazione tecnologico-naturale e quella sociale: non vi ha una terza cosa. « *Ein Drittes ist nicht da!* ». Ciò lo Stammler ripete molte volte, e sempre con le stesse parole. Ma il dilemma (pel quale egli si è malamente ispirato al Kant) non regge, ed è il caso di un trilemma: oltre i fatti concreti sociali, oltre le cognizioni tecnologiche, vi ha una terza cosa, ch'è il principio economico, o postulato edonistico che si voglia chiamare. Lo Stammler afferma che questa terza cosa non è di egual valore delle due prime, che viene secondariamente; e noi dichiariamo di non comprendere bene che cosa questo significhi. Ciò ch'egli doveva dimostrare è, che quel principio si riduca ai due primi, alla tecnica cioè, o alla società regolata; il che non ha fatto, e non sappiamo davvero come si potrebbe fare. Che l'Economia, così intesa, non sia scienza sociale, siamo tanto più disposti a concedere inquantochè essa stessa ciò afferma, denominandosi Economia pura, ossia tale che per costituirsi prescinde da ipotesi particolari, e quindi anche dall'ipotesi della molteplicità degli individui,

che è fondamento del concetto di società. Ma ciò non vuol dire che essa non si estenda alle società, e non possa dar luogo a deduzioni di economia sociale. L'elemento sociale viene allora assunto come un medio attraverso il quale il principio economico attua la sua efficacia e produce determinati effetti. Posto il principio economico, e posto, per esempio, l'ordinamento giuridico della proprietà privata della terra, e l'esistenza di terre di diversa qualità, e poste altre condizioni, sorge di necessità il caso della rendita fondiaria. In questi ed altri esempî simili, che sarebbe facile recare, si hanno leggi di economia sociale e politica, ossia deduzioni dal principio economico operante in condizioni giuridiche date. Certo, in un'altra condizione giuridica, le conseguenze sarebbero diverse; ma tutte quelle conseguenze non avrebbero luogo senza la natura economica dell'uomo, ch'è presupposto necessario ed originale, e non può identificarsi col presupposto delle conoscenze tecniche, o con l'altro delle regole sociali. Conoscere non è volere; e volere secondo regole oggettive, ossia etiche, non è volere secondo ideali meramente soggettivi o individuali (economici).

Lo Stammler potrebbe dire che, se questa scienza dell'Economia, così intesa, non è proprio una scienza sociale, egli la lascia da parte, perchè sua intenzione è di costruire una scienza che meriti a buon diritto il nome di Economia sociale. Ma (facciamo anche noi un dilemma!) codesta Economia sociale, da lui vagheggiata, o sarà per l'appunto la scienza economica applicata a determinate condizioni sociali nel senso che ora si è detto; o sarà una forma di conoscenza storica. Una terza cosa non esiste. *Ein Drittes ist nicht da!*

E valga il vero. Fatto economico non è per lo Stammler un qualunque singolo fatto sociale, ma un gruppo di fatti omogenei, che presentino caratteri di necessità. La quantità di fatti omogenei occorrenti per costituire il gruppo e

dar luogo a un fenomeno economico, non può determinarsi in generale, ma è da vedere caso per caso. Con la formazione di questi gruppi (egli dice) l'Economia sociale non discende al grado di registro di dati di fatto, nè si converte in una statistica puramente meccanica di un materiale bello e dato, ch'essa debba solo enumerare. L'Economia sociale non deve soltanto investigare il cangiamento nella esecuzione concreta di uno e medesimo ordinamento sociale, ma le resta, ora come prima, il còmpito tutto proprio di disegnare, in primo luogo, la pianta per ogni conoscenza di una vita sociale reale. Essa deve partire dalla conoscenza di una determinata esistenza sociale, così rispetto alla sua forma come rispetto al suo contenuto; e allargarla e approfondirla fino alle più minute singolarità dell'esecuzione reale, con l'esattezza di una scienza tecnica, di cui siano chiaramente segnate le condizioni e i fini concreti; e con ciò liberare la realtà della vita sociale da ogni oscurità. Le sarà perciò necessario foggiarsi da sè stessa una serie di concetti che le serviranno al fine di tale spiegazione.

Ora il concetto dell'Economia sociale, così proposto, è suscettibile di due interpetrazioni. La prima è, che s'intenda parlare di una scienza, che abbia davvero per oggetto (come è proprio delle scienze) rapporti necessarî, nel senso rigoroso della parola. Ma come si stabilirà codesta necessità? come si foggeranno i concetti proprî della Economia sociale? Certo, lasciandosi guidare da un principio, distinguendo nella realtà concreta un aspetto o forma; ed il principio non potrà essere, per l'Economia, se non il p r i n c i p i o e c o n o m i c o, e l'Economia sociale guarderà il solo aspetto economico di una determinata vita sociale. Il profitto, la rendita, l'interesse, il valore-lavoro, l'usura, il salario, le crisi appariranno allora fenomeni economici necessarî in determinate condizioni di ordinamento sociale, attraverso le quali si eserciti l'efficacia del principio economico.

L'altra interpetrazione è, che l'Economia sociale dello Stammler non debba far già lavoro d'analisi concettuale, ma guardare tale o tal'altra vita sociale in concreto; in questo caso, essa non potrà se non descrivere una data società. Descrivere non significa descrivere esteriormente e superficialmente; ma, appunto, liberare quel gruppo di fatti da ogni oscurità, mostrando qual esso è realmente, descriverlo, per quanto è possibile, nella sua schietta realtà. Ma questo, per l'appunto, è conoscenza storica; la quale può assumere forme svariate, o meglio, delimitare variamente il proprio oggetto, prendendo una società in tutte le sue manifestazioni per un dato periodo di tempo, ovvero in un dato momento della sua esistenza, o anche assumendo una o più manifestazioni della vita sociale e studiandole nel loro apparire presso varie società e in varî tempi; e così via. Storia sempre, anche quando si valga della comparazione per istrumento di ricerca. E tale disciplina non avrà da foggiare concetti, ma li prenderà, secondo le sue occorrenze, dalle scienze, le quali, appunto, elaborano concetti.

Sarebbe stato, dunque, assai interessante vedere un po' meglio all'opera questa nuova Economia sociale dello Stammler, per poter determinare con sicurezza in quale delle predette due categorie debba venire collocata: se cioè sia semplicemente l'Economia politica nel senso corrente, o lo studio concreto delle singole società e dei gruppi di esse. In questo secondo caso, ai tanti nomi di cui è stata camuffata di recente la vecchia Storia (Storia sociale, Storia della civiltà, Sociologia concreta, Sociologia comparata, Psicologia dei popoli e delle classi, ecc.), lo Stammler avrebbe aggiunto un altro, anzi altri due: *Scienza della materia della vita sociale*, ed *Economia sociale*. E il guadagno, ci si consenta notare, non sarebbe stato grande.

V

RECENTI INTERPETRAZIONI

DELLA TEORIA MARXISTICA DEL VALORE E POLEMICHE INTORNO AD ESSE

I

Ho sempre liberamente discusso le idee manifestate nei suoi scritti dal mio egregio amico prof. Antonio Labriola; e mi fa piacere ch'egli abbia usato la medesima libertà, sottoponendo a critica vivace (nell'edizione francese del suo libro sul *Socialismo e la filosofia*) [1] l'interpetrazione che io ho data della teoria marxistica del valore [2]. Il Labriola dice di essere stato a ciò mosso dal desiderio d'impedire che le mie opinioni passino « agli occhi dei lettori » per un compimento, da lui accettato, di quelle sue personali; e, quantunque io non intenda come « agli occhi dei lettori » (soggiungiamo pure « intelligenti ») tal cosa sia possibile, perchè ho sempre garbatamente ma attentamente segnato i non pochi e non lievi punti nei quali dissento dai suoi giudizî, nondimeno, persuaso che la chiarezza non è mai soverchia, plaudo al suo proposito di mettere in più viva luce che io non sono lui, e che, s'egli pensa con la sua testa, io penso con la mia.

---

[1] *Socialisme et philosophie* par ANTONIO LABRIOLA (Paris, Giard et Brière, 1899). Si veda pp. 207-224, *Post-scriptum à l'édition française*.
[2] Si vedano i saggi II e III.

Il Labriola rigetta anzitutto il metodo da me tenuto, che qualifica variamente di « scolastica », di « metafisica », di « metaforismo », di « astrattismo », di « logica formale ». Se io mi son dato la cura di accennare alle differenze tra *homo œconomicus* ed uomo morale o immorale, tra interesse personale ed egoismo [1], egli si stringe nelle spalle, non rifiuta una certa indulgenza a codesta « scolastica tradizionale » e mi paragona all'uomo del volgo, che parla del sorgere o del coricarsi del sole, o della « luce luminosa » e del « calore caldo ». Se io ho tenuto fermo alla necessità teorica di una Economia generale accanto alle varie considerazioni di economia sociologica, egli mi rinfaccia di creare, « oltre tutti gli animali visibili e palpabili, un animale in sè ». E mi accusa ancora di voler dare un calcio alla storia, alla filologia comparata e alla fisiologia, per sostituire a tutto ciò la semplice *Logica* di Portoreale, come se, « in luogo di studiare le epigenesi *realiter* avvenute, quali il passaggio dall'invertebrato al vertebrato, dal comunismo primitivo alla proprietà privata del suolo, dalla indifferenza delle radici alla differenziazione tematica del nome e del verbo nel gruppo ariosemitico », possa bastare iscrivere questi fatti in concetti dal più generale al più particolare, nella serie di A a^1 a^2 a^3 e via dicendo.

Ma io non saprei difendermi sul serio da queste accuse, perchè dovrei ripetere cose troppo ovvie: che formare concetti non importa « creare entità »; che giovarsi di metafore (e la lingua è da capo a fondo metafora) non importa credere alla mitologia; che fare esperimenti ideali e astrazioni scientifiche non importa sostituire queste e quelli alla

[1] Distinzione che mi propongo di ribadire ancora, non già per ostinatezza, ma perchè la stimo necessaria e urgente per la solida fondazione dei principî dell'Economia, e mi è accaduto di osservare sovente i cattivi effetti che la trascuranza di essa porta nelle discettazioni degli economisti.

realtà concreta; che adoperare, dove occorra, la logica formale, non importa sconoscere il fatto, il divenire, la storia. E, quando il Marx espone fatti storici, io non so altro modo di avvicinarmegli se non quello della critica storica; e, quando fissa concetti e formola leggi, non so altro modo se non di venire esaminando il contenuto dei suoi concetti e verificando la correttezza delle sue illazioni e deduzioni. Questo secondo modo ho, dunque, tenuto nell'esaminare la sua teoria del valore. Se il Labriola ne ha un altro migliore, lo proponga. Ma quale potrà essere mai quest'altro? La logica reale? E, in tal caso, restauriamo pure francamente Hegel e sarà il minor male: almeno c'intenderemo. Ovvero (variante peggiorata) quel mostruoso metodo empirico-dialettico o evoluzionistico che si dica, il quale confonde insieme e maltratta due procedimenti distinti e si presta così bene agli amatori di profezie? O si tratta semplicemente di una nuova fraseologia, per la quale, continuandosi a lavorare più o men bene coi metodi antichi, si scansano le vecchie parole? O, ancora, codesto disdegno per la logica formale è nient'altro che un comodo pretesto per dispensarsi dal mostrare le carte di giustificazione dei concetti che si adoperano?

Il Marx ha posto un suo concetto del valore; ha esposto un processo di trasformazioni del valore in prezzo; ha riposto la natura del profitto nel sopravalore. Tutto il problema della critica marxistica per me si riduce in questi termini: — La concezione del Marx è sostanzialmente erronea (totalmente, per l'erroneità delle premesse, parzialmente, per l'erroneità delle deduzioni)? Ovvero la concezione del Marx è sostanzialmente giusta, ma è stata sussunta a una categoria alla quale non appartiene, e si è in essa cercato ciò che non può dare, sconoscendosi ciò che effettivamente dà? — Essendo venuto a questa seconda conclusione, mi sono domandato: — Sotto quali condizioni e presupposti è

pensabile la teoria del Marx? — E alla domanda ho procurato rispondere nel mio scritto intorno alla interpetrazione e la critica di alcuni concetti del marxismo.

Ciò che il Marx ha voluto fare, o si è illuso di fare, mi par che alla critica interessi fino a un certo segno, perchè la storia della scienza prova che non sempre i pensatori hanno avuta piena e chiara coscienza del proprio pensiero, e che altro è scoprire una verità, altro definire e collocare al suo luogo la scoperta fatta. Può darsi che chi confonde la ricerca ideologica con la ricerca storica riproduca meglio lo « spirito » del Marx; ma il lavoro sarà in tal caso non una critica, ma un bozzetto artistico o un rifacimento psicologico, e ritrarrà, con la parte sana, la parte inferma del pensiero dell'autore.

Entrando nei particolari, il Labriola cerca di mostrare la vacuità e l'oscurità di alcune mie definizioni e l'errore di alcuni raziocinî. Avendo io affermato che l'economia capitalistica è un caso particolare dell'economia generale, il Labriola nota « *en passant* », ch'è pure il solo caso che abbia dato luogo a una teoria e a divisioni di scuole; e io confesso di non intendere a che miri questa osservazione, sebbene si confessi fatta « *en passant* ». Il Marx e l'Engels invece lamentavano che le economie antiche e medievali non fossero state studiate al modo stesso della moderna. Dunque, saranno concepibili almeno tre teorie economiche, dell'economia antica, dell'economia medievale, dell'economia moderna: e non sarà lecito costruire un'economia generale, ossia studiare in sè stesso quel *quid* comune, che fa sì che i tre ordini di fatti siano designati, tutti e tre, da un comune sostantivo? — Si domanda poi il Labriola che cosa possa contenere codesta Economia generale e sopra-storica, e se mai non sia buona a servire alla « psicologia congetturale dell'uomo preistorico »: barzelletta nello stile dell'Engels, il quale, a dir vero, ha talvolta abusato di barzellette

nella discussione di cose serie. Credete che non ne sappia dire anch'io? Ma non mi pare il caso. — Si maraviglia della mia « insaziabilità », che, dopo aver accettato le teorie edonistiche, voglia accettare anche le teorie del Marx: come se tutta la mia dimostrazione non fosse diretta appunto a mettere in chiaro, che l'antitesi tra quelle teorie è solo nella fantasia e nelle parole di chi ne ha discorso, ma obiettivamente non sussiste; e che la teoria del Marx non deve considerarsi sistema economico totale di fronte agli altri sistemi (« *quelque chose de tout-à-fait opposé* », sono le parole proprie del Labriola), ma ricerca particolare e parziale; e come se per « edonismo » io intendessi tutte le personali convinzioni filosofiche, storiche e politiche di coloro che seguono o dicono di seguire quella scuola, e non già soltanto ciò che discende legittimamente dal suo principio. — Avendo io chiamato « spiegazione economica » quella che la scuola edonistica dà della natura del profitto, egli interroga sarcasticamente: « Dovrebbe essere forse non-economica? ». Ma in quella mia proposizione non c'è pleonasmo: l'aggettivo « economica » è messo per distinguere la spiegazione dell'edonismo da quella del Marx, che, a mio parere, non è più meramente economica, ma storico-comparativa o sociologica che si voglia dire. Si maraviglia altresì che io discorra di una « società lavoratrice », e domanda: « In opposizione a che? Forse ai santi del paradiso? ». Ma l'opposizione è da me additata tra un'ipotetica società lavoratrice, ossia tale che tutti i suoi beni siano prodotti di lavoro, e una società, economica bensì, ma non esclusivamente lavoratrice, perchè godente di beni dati naturalmente accanto a quelli prodotti dal lavoro. I santi del paradiso sono un'altra barzelletta fuori luogo.

Ho chiamato il concetto del sopravalore del Marx un concetto di differenza; e il Labriola mi rimprovera di non poter « dire esattamente ciò ch'io intenda con queste parole ». Pure, non è mia consuetudine aprir la bocca o

maneggiare la penna quando non so bene ciò che voglio dire, e qui credevo di avere espresso chiaramente un pensiero, che ho in mente molto chiaro. Prendiamo due tipi di società: il tipo A, composto di 100 individui, che con capitale comune e con eguale lavoro producano beni che ripartiscono in proporzioni eguali; il tipo B, composto di 100 individui, di cui 50 in possesso del suolo e dei mezzi di produzione, ossia capitalisti, e 50 esclusi da quel possesso, ossia proletarî e lavoratori; i primi dei quali nella ripartizione abbiano, in misura dei capitali che ciascuno impiega, una parte dei prodotti del lavoro dei secondi 50. Che nel tipo A non abbia luogo sopravalore, è chiaro. Ma neanche nel tipo B voi avete diritto di chiamare sopravalore quella parte di prodotto che è riscossa dai capitalisti, se non quando paragoniate il tipo B col tipo A e trattiate il primo a contrasto col secondo. Considerando il tipo B in sè stesso (come appunto fanno, e debbono fare, gli economisti puri), il prodotto che si appropriano i 50 capitalisti, ossia il profitto di questi, è un effetto di reciproca convenienza, nascente dal diverso grado comparato di utilità. Voltate e rivoltate, e in pura economia non troverete altro. La natura usurpatrice del profitto si può affermare solamente quando si applichi, quasi reagente chimico, alla seconda società la misura, ch'è invece propria di un tipo di società fondato sulla umana eguaglianza, tipo «che ha raggiunto la saldezza di un convincimento popolare» (Marx). «È sopralavoro non pagato», dice il Marx, e sia pure; ma non pagato rispetto a che? Nella società presente è ben pagato, pel prezzo che realmente ha. Si tratta, dunque, di stabilire in quale società avrebbe quel prezzo, che nella società presente gli è negato. E, dunque, benedetto Dio!, si tratta di un paragone.

Non è originale, ma è tuttavia affatto gratuita l'affermazione del Labriola: «L'economia pura è così poco una

soprastoria, che da questa storia attuale ha preso in prestito due dati, di cui fa due postulati assoluti: la libertà del lavoro e la libertà della concorrenza, spinte al loro massimo per ipotesi ». Se apro il noto trattato del Pantaleoni, leggo, proprio nel paragrafo primo della *Teoria del valore*, il teorema fondamentale del Ferrara: che « il valore è innanzi tutto un fenomeno dell'economia individuale o isolata ». Tanto poco la condizione storico-giuridica della società entra tra i presupposti necessarî dell'economia pura.

Dopo di che, il Labriola non dovrebbe scandolezzarsi se io ho scritto « che il Marx ha preso fuori del campo della teoria economica pura la celebre eguaglianza [1] del valore col lavoro ». Mi domanderà: donde propriamente l'ha presa? Ed io gli risponderò: da un tipo particolare e determinato di società, in cui l'ordinamento giuridico e le presupposte condizioni di fatto rendano il valore corrispondente alla quantità di lavoro.

Il Labriola non trova giusto il ravvicinamento che io (metafora per metafora) ho fatto tra le merci, che nella economia marxistica appaiono « cristallizzazioni di lavoro », e i beni, che in economia pura potrebbero ben dirsi « quantità di possibili soddisfazioni di bisogni cristallizzate ». « Finora (egli esclama) solo gli stregoni hanno potuto credere o far credere che coi soli desiderî si possa conglutinare una parte di noi stessi in un bene qualunque ». Ma che cosa significa « conglutinare »? Il bene *a*, per procacciarcelo, ci costa *x* lavoro di un dato genere: ecco la « gelatina di lavoro » del Marx. L'economia pura dice, con formola più generale, che

[1] Scrivo « eguaglianza », perchè così scrive il Marx e perchè alla questione presente è affatto indifferente l'altra: se il rapporto di valore possa mettersi sotto la forma matematica di un rapporto di eguaglianza. Per mia parte (e seguendo in ciò gli edonisti), nego recisamente che il rapporto di valore sia rapporto di eguaglianza. La dimostrazione è stata già fatta da altri, e non è il caso di ripeterla.

ci costa quella massa di bisogni che dobbiamo lasciare insoddisfatti: ecco la « gelatina », che potrebbe cucinare l'economia pura. Non si tratta, nell'un caso, di una realtà obiettiva, come par che creda il Labriola, e nel secondo di una immaginata stregoneria; ma e nell'uno e nell'altro caso dell'uso letterario di espressioni immaginose per designare atteggiamenti ed elaborazioni del nostro spirito. Al qual proposito il Labriola, quasi per restringere la portata di quelle immagini che sono diventate usuali nel marxismo, dice che il Marx, come scrittore, era un « secentista ». Permetta a me, modesto studioso di letteratura e autore di parecchie ricerche sulla natura e la genesi del secentismo [1], di protestare. Il secentismo consiste nella ingegnosità, ossia nell'introduzione della fredda intellettualità nella forma estetica; donde il paragone sforzato, la metafora continuata, il gioco e l'equivoco verbale. Ma il Marx abusa invece di espressioni poetiche, che rendono con efficacia sfrenata il contenuto del suo pensiero. Si ha in lui proprio l'inverso del secentismo: non il disinteresse della forma rispetto al pensiero, ma un abbraccio così violento di questo con quella, che la povera forma rischia talvolta di rimanerne soffocata [2].

Il lettore sarà stanco di queste repliche a una critica negativa; ma la critica negativa è pure la sola che offra

[1] Croce, *Giambattista Basile e il « Cunto de li Cunti »* (Napoli, 1891); *Ricerche ispano-italiane*, serie I, paragrafo ultimo (*Atti dell'Acc. Pontan.*, t. XXVIII, 1898); *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnuolo* (Napoli, Pierro, 1899); *I trattati italiani del « concettismo » e Baltasar Gracian* (*Atti dell'Acc. Pontan.*, t. XXIX, 1899).

[2] Il Labriola (che riproduce qua e là assai bene nel suo stile quello del Marx) scrive nel saggio sul *Manifesto dei comunisti*, 2ª ediz., p. 79: « Il *Manifesto*... non spande lacrime su niente. Le lacrime delle cose si sono già rizzate in piedi da sè, come forza spontaneamente rivendicatrice ». Le « lacrime », che si rizzano « in piedi », possono far rizzare i capelli « sulla testa » a un uomo di gusto moderato; pure, anche questa espressione, se è violentemente immaginosa, non è secentesca.

il Labriola. Quale è la sua interpetrazione del pensiero del Marx? o quale accetta, di quelle messe in circolazione? Qui il Labriola tace. È vero che altra volta mi parve scorgere nel suo detto, che «il valore-lavoro è in Marx la premessa tipica senza cui tutto il resto non è pensabile», un consenso con la mia tesi. Ma veggo ora che debbo essermi ingannato, e che quelle sue parole debbono avere un altro senso; il quale però, avvertito dalla mala prova fatta, non cercherò più oltre d'investigare. Intanto, il Sombart ha «almanaccato»; il Sorel ha fatto «elucubrazioni frettolose o premature»; il sottoscritto «non ha capito» (p. 224 in fine). Siamo dunque innanzi a un mistero? L'amico Labriola si compiace di ricordare (p. 50) l'aneddoto dello Hegel, il quale avrebbe dichiarato che «un solo suo scolaro l'aveva capito» (l'aneddoto, mi permetto aggiungere, è narrato da Errico Heine, e in modo ben più spiritoso)[1]. Si rinnova il caso per la teoria del valore del Marx?

In verità, pur non volendo sconoscere le difficoltà che oppone il pensiero, e la forma del pensiero, del Marx, a me pare che il mistero sia ormai chiarito. E dico ciò, non solo per la ferma persuasione che ho circa la verità della mia interpetrazione, ma anche per l'accordo in cui mi trovo con parecchi critici, che quasi al tempo stesso e con procedere indipendente sono pervenuti a conclusioni simili alle mie. Una medesima tendenza appare in ciò che scrisse sul proposito il Sombart nel 1894, l'Engels nel 1895, io nel 1896, il Sorel nel 1897, io stesso più a lungo nel 1897, e di nuovo il Sorel nel giugno del passato anno 1898[2]. Di certo, il vero e il falso non possono stabilirsi per segni

---

[1] «Als Hegel auf dem Todbette lag, sagte er: — Nur Einer hat mich verstanden! — Aber gleich darauf fügte er verdriesslich hinzu: — Und der hat mich auch nicht verstanden!» (Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, libro III).

[2] Sombart, nell'*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, vol. VII,

esteriori, essendo unico giudice di essi il pensiero, che è giudice il quale concede infiniti appelli. Ma è pur naturale che nelle condizioni sopraindicate sorga un sentimento di fiducia, come se la discussione stia per esser chiusa, e la questione prossima a esser collocata tra quelle risolute.

II

Credo perciò opportuno rivolgermi a quelle «elucubrazioni» del Sorel, che il Labriola giudica così severamente e sommariamente, per far intorno a esse alcune avvertenze, non di confutazione ma di sostegno, e per chiarire qualche punto in cui può apparire ancora un disaccordo, che forse non ha ragion d'essere.

Ma qui mi si conceda una protesta. Anche col Sorel il Labriola è ora in guerra guerreggiata: il suo libro *Discorrendo* ecc., nato come una serie di lettere amichevoli al Sorel delle quali mi feci io editore in Italia, si pubblica in francese con un'appendice contro di me e una prefazione contro il Sorel. Causa del dissenso è particolarmente ciò che si chiama oggi crisi del marxismo.

Ora, se per «crisi del marxismo» s'intende l'affermata necessità di una revisione e correzione delle idee scientifiche, delle credenze storiche, del materiale di osservazioni di fatto, che hanno corso nella letteratura marxistica, bene: a tale crisi credo anch'io. Se s'intende anche una mutazione di programmi e di metodi pratici, non nego e non

1894, pp. 555-591; Engels, nella *Neue Zeit*, XIV, vol. I, 4-11, 37-44; Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria* (ora in questo vol., s. II); Sorel, nel *Journal des économistes*, fasc. del 15 maggio 1897; Croce, *Per la interpetrazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (ora in questo vol., s. III); Sorel, *Nuovi contributi alla teoria marxistica del valore* (nel *Giornale degli economisti*), giugno 1898.

affermo, non essendomi mai versato di proposito nell'argomento. Se il pericolo, dal timor del quale sembra compreso e agitato il Labriola, che una qualsiasi crisi del marxismo, o l'annunzio di essa, possa essere adoprata da coloro che hanno interesse a sviare e a far disperdere il moto proletario, esiste davvero, *provideant consules*. Ma, crisi o non crisi, scientifica solamente o anche pratica, timori fondati o timori fantastici ed eccessivi, sono tutte cose che non hanno che vedere con le questioni da me mosse; le quali concernono l'erroneità di tale o tale altra proposizione teorica o storica del marxismo, e il modo in cui tale o tale altra di esse deve intendersi per tenersi vera. Io sto su questo terreno, e sopra questo solamente accetto la discussione. Potrò sbagliare, ma mi si deve dimostrare. Se mi si dice invece, in cambio di risposta, che la crisi del marxismo è opera della reazione internazionale, della quale gli ingenui critici fanno il gioco, resterò certamente assai stupito; ma non per questo mi sarò persuaso che la teoria marxistica del valore sia vera, nel senso maccheronico, per esempio, in cui è esposta nel noto opuscoletto di propaganda dello Stern.

Il Sorel aveva prima supposto [1], in modo molto ingegnoso, che il Marx avesse costruito diverse sfere economiche, di cui la prima (quella del valore-lavoro) fosse la più semplice: la seconda, comprendente il fenomeno della rata media del profitto e la formazione del costo di produzione, più complicata; la terza, in cui si considera l'azione della rendita della terra, anche più complicata. Passando dalla sfera più semplice alla più complicata, si sarebbero ritrovate le leggi della precedente, modificate dai nuovi dati introdotti, che avrebbero dato origine a fenomeni nuovi.

---

[1] Nel citato articolo del *Journal des économistes*.

Nel nuovo suo scritto, abbandona questa interpetrazione per essersi persuaso che l'esperimento ideale del Marx non mirava già a conseguire la spiegazione totale dei fenomeni economici per mezzo della crescente complessità delle combinazioni. E, a mio credere, fa bene ad abbandonarla; non solo per la ragione verissima da lui addotta, che la ricerca del Marx non è un sistema economico totale, ma anche perchè il procedimento da lui supposto non spiegava come mai il Marx, nel considerare i fenomeni economici della seconda e della terza sfera, si valesse di concetti che hanno il loro posto solo nella prima. Non spiegava, insomma, quello che io chiamai paragone ellittico, e che è la difficoltà dell'opera del Marx, o, se si vuole, dell'esposizione letteraria del suo pensiero. Se la rispondenza del valore al lavoro si attua solo nella semplificata società economica della prima sfera, perchè insistere nel tradurre in termini della prima i fenomeni della seconda? Perchè chiamare trasformazione del sopravalore ciò che si presenta come naturale effetto economico di capitali, che debbono avere, per la loro natura stessa di capitali, un profitto? È, quella del Marx, una spiegazione da principio a conseguenza, o non è piuttosto un parallelo tra due fatti diversi, di cui si mettono in risalto le diversità, rischiarandone le scaturigini sociali?

Ma il Sorel s'avvia ora appunto a siffatta conclusione, riprendendo una felice espressione del suo primo scritto: che l'opera del Marx non è rivolta a spiegare con leggi analoghe a quelle fisiche, ma solo a dare «schiarimenti» parziali e indiretti intorno alla realtà economica.

Il mezzo, del quale il Marx si vale nella ricerca (dice ora il Sorel), è uno strumento metafisico: egli foggia una metafisica dell'economia. Questa espressione potrà o no piacere, secondo il vario senso che si dia alla parola «metafisica»; ma il pensiero è giusto e vero. Il Marx co-

struisce un esperimento ideale, che gli serve a fare comprendere le sorti del lavoro nella società capitalistica.

Quali sono i termini dell'esperimento ideale del Marx, e in che consiste la sua ipotesi? Io avevo scritto che il concetto del valore-lavoro è vero per una società ideale, i cui soli beni consistano in prodotti di lavoro, e in cui non siano differenze di classi. Al Sorel non sembra necessario eliminare, come ho fatto io, la divisione delle classi. Ma, poichè egli scrive: « Il Marx concepisce, come il Ricardo, una società meccanica, perfettamente automatica, nella quale la concorrenza sia sempre al massimo di efficacia e gli scambî si effettuino in ragione di rapporti generali; ed immagina che le diverse qualità sociologiche abbiano intensità misurabili e che questi numeri possano essere collegati da formole matematiche; onde, in una simile società, l'utilità, il bisogno, l'uso dei prodotti sono conseguenze della divisione in classi e il valore perciò non sarà una funzione di questa qualità, laddove esso è ben funzione delle qualità di produzione; e l'utilità, il bisogno, non possono apparire se non nelle forme della funzione, nei parametri che si riferiscono alla divisione sociale », poichè egli, dico, non fa, nella sua ipotesi, dipendere il valore-lavoro dalla divisione delle classi, mi pare che ciò sia in sostanza un prescinderne effettivo. Ed è, forse, più chiaro prescinderne espressamente.

Avremmo dunque: 1°) Società economica lavoratrice senza differenze di classi. Legge del valore-lavoro. 2°) Divisione sociale delle classi. Origine del profitto, il quale, solo in comparazione col tipo precedente e in quanto del primo si trasportino i concetti nel secondo, si può considerare sopravalore. 3°) Differenza tecnica tra le varie industrie richiedenti varia composizione di capitale (vario rapporto di capitale costante e variabile). Origine del saggio medio del profitto, che, in confronto col tipo precedente,

può considerarsi come una trasformazione ed egualizzazione dei sopravalori. 4°) Appropriazione della terra per parte di una classe sociale. Rendita assoluta. 5°) Diversità qualitativa delle terre. Rendita differenziale. Le quali rendite, assoluta e differenziale, solo in comparazione coi tipi precedenti appariranno come ritagliate sulla massa dei sopravalori o dei profitti.

Il Sorel consente con me che, ottenutosi nel modo che si è descritto il concetto del valore-lavoro, questo concetto non solo non sia una legge nel senso di una legge fisica, ma non sia una legge neanche in senso etico, ossia tale che debba intendersi come regola di ciò che dovrebbe essere. È una legge (egli dice) « in senso tutto marxistico ». Ciò anch'io cercai di esprimere quando scrissi nella mia Memoria: « È legge nella concezione del Marx, ma non già nella realtà economica. È evidente che noi possiamo concepire le divergenze rispetto a una misura come le ribellioni della realtà di fronte a quella misura, la quale ha ricevuto da noi dignità di legge ».

Nell'errore d'interpetrare il concetto del Marx come una legge ideale o etica è caduto, a me pare, anche il giurista prof. Stammler nella sua opera: *Diritto ed economia secondo la concezione materialistica della storia* [1]. Egli è pienamente nel vero quando, respingendo il paragone del Kautsky tra il concetto del valore-lavoro e la legge di gravità (la quale si attua pienamente negli spazî vuoti d'aria, perchè la resistenza che questa oppone produce poi effetti speciali), sostiene, che quella non è nulla di analogo a una legge fisica. Per lui, invece, la legge del Marx si giustifica (almeno formalmente) come tentativo di ricerca di ciò che nei giudizî economici, posto l'ordinamento della società capitalistica,

---

[1] *Wirtschaft und Recht* ecc., pp. 266-8, 658-9.

sia obiettivamente retto. I giudizî soggettivi possono differire; e ciò non toglie che debba esservi un criterio obiettivo, che dirima il diritto e il torto. Ma il campo economico può dar luogo mai a un criterio obiettivo? Chi ha inteso bene il principio dell'economia edonistica, deve rispondere di no. E se lo Stammler affaccia quel concetto, è perchè egli ha malamente negato carattere e ufficio originale all'attività economica e, di conseguenza, all'Economia in quanto scienza [1].

Il Sorel crede che il procedimento del Marx abbia reso ormai i servigi che poteva rendere, e non dia alcun aiuto nello studio, al quale bisogna accingersi, delle moderne condizioni economiche. Se non isbaglio, egli vuol dire che le speranze dei marxisti circa la fecondità del metodo del Marx si vanno mostrando vane; e che le pagine che quegli ha scritto nella storia della Economia sono press'a poco tutto ciò che da quel metodo si poteva cavare. Buona parte del terzo volume, in cui il Marx si comporta come un semplice economista classico, e la grama e stentata produzione della letteratura economica marxistica posteriore al Marx, sembrerebbero comprovare col fatto il giudizio del Sorel.

Ma, se a me pare opera salutare questa del Sorel nel cercare d'intendere e circoscrivere la portata delle ricerche economiche del Marx, non potrei giudicare allo stesso modo i tentativi d'altri per riformare le basi del sistema del Marx, non accettandone il metodo e parte dei risultamenti. Alludo a un libro recente del dottor Antonio Graziadei [2], ch'è stato molto discusso in questi ultimi mesi. Il Graziadei mira a dedurre il profitto indipendentemente dalla teoria del valore: via già indicata dal prof. Loria, e la cui fallacia dovrebbe apparire a primo sguardo evidente, senza aspettare che tale

[1] Si veda il saggio IV.
[2] *La produzione capitalistica* (Torino, Bocca, 1899).

venga provata dalla vanità del viaggio. Un'economia, nella quale si prescinda dal valore, è una Logica in cui si prescinda dal concetto, un'Etica in cui si prescinda dall'obbligazione, un'Estetica in cui si prescinda dalla espressione. Ma vediamo un po' come il Graziadei svolge il suo pensiero.

Egli tenta, in primo luogo, di provare che nel Marx stesso la teoria del profitto è sostanzialmente indipendente da quella del valore. Il profitto (dice) consiste nel sopralavoro, ossia nella differenza tra lavoro totale e lavoro necessario; onde si può farlo nascere dal sopralavoro senza muovere dalla forma valore. Ma distrugge egli stesso questa argomentazione, quando più oltre (p. 10) obbietta, che, se il lavoro non è lavoro produttivo, non dà luogo a profitto. Appunto perciò (rispondiamo noi), per essere in grado di parlare di lavoro che sia produttivo, il Marx doveva muovere dal valore; e appunto perciò, nel pensiero del Marx, teoria del profitto e teoria del valore sono indissolubilmente connesse.

Quanto al costruire esso, con sua responsabilità, una teoria del profitto che sia indipendente da quella del valore, il Graziadei vi riesce in modo molto curioso: con lo scansare, cioè, accuratamente le parole «valore» e «lavoro», e col parlare invece solamente di «prodotto». Il profitto. secondo lui, non nasce dal sopralavoro o dal sopravalore, ma dal sopraprodotto; sicchè si può, e si deve, nella teoria, partire dal concetto di prodotto e mettere da banda il valore, ch'è formazione superficiale, dell'ultimo stadio, del mercato.

Sopraprodotto! Ma il sopraprodotto in tanto è sopraprodotto e c o n o m i c o in quanto è u n v a l o r e. Certo, il capitalista che paghi il salario in natura, e, nel riprendere i beni da lui anticipati, si appropri anche l'altra parte del prodotto (sopraprodotto), può, invece di portare questa sul mercato, consumarla esso direttamente (come nell'ipotesi

del Graziadei). Ma che il prodotto non venga portato sul mercato non vuol già dire che non abbia valore di scambio: tanto vero che il capitalista l'ha ottenuto per mezzo di uno scambio tra lui e il lavoratore, e perciò l'ha valutato in qualche modo.

Ed eccoci daccapo alla teoria del valore, alla quale si era cercato invano di sfuggire. Anzi, poichè il Graziadei considera esclusivamente l'economia del lavoro, eccoci daccapo al concetto preciso del Marx del valore-lavoro [1].

Il libro del Graziadei contiene anche talune correzioni alle particolari teoriche del Marx sul profitto e sui salarî. Senonchè mi sia lecito notare che le correzioni, per dirsi tali, dovrebbero concernere i principî direttivi e i concetti

---

[1] Permetta il Graziadei ch'io noti che non è la prima volta ch'egli fa scoperte, che sono poi equivoci. Alcuni anni fa, dibattendosi nella rivista *La Critica sociale* una polemica sulla teoria della formazione del profitto nella dottrina del Marx, il Graziadei (vol. IV, n. 22, 16 novembre 1894, p. 348) scriveva: « Noi possiamo benissimo ideare una società, in cui, non già col sopralavoro, ma col non lavoro esista il profitto. Se, infatti, tutto il lavoro compiuto ora dall'uomo fosse surrogato dall'opera delle macchine, queste, con una quantità di merci relativamente piccola, ne produrrebbero una quantità enormemente maggiore. Ora, dato un assetto capitalistico della società, questo fatto tecnico offrirebbe la base al fatto sociale, che la classe dominante, potendo godere per sè sola la differenza tra il prodotto ed il consumo della macchina, verrebbe a disporre di una eccedenza di prodotti sul consumo dei lavoratori, cioè di una sovraproduzione, cioè di un profitto, molto più considerevole di quanto alla produzione concorreva ancora la debole forza muscolare dell'uomo ». Ma qui il Graziadei dimenticava di spiegare come mai potrebbero esistere lavoratori, ed ottenersi profitto dal lavoro in una società ipotetica, fondata sul non lavoro e in cui tutto il lavoro, già compiuto dall'uomo, verrebbe compiuto dalle macchine. Che cosa farebbero ivi i lavoratori? L'opera di Sisifo o delle Danaidi? Nella sua ipotesi, i proletarî o sarebbero mantenuti per carità della classe dominante o finirebbero per isparire rapidamente, distrutti dalla fame. Che se poi egli intendeva che le macchine producessero automaticamente beni esuberanti per gli uomini tutti di quella società, in tal caso faceva la semplice ipotesi del Paese di Cuccagna.

scientifici. I nuovi fatti, che si vengano osservando, non infirmano una teoria solidamente stabilita per mezzo dell'analisi degli elementi; sebbene sia naturale che, col cangiare delle condizioni di fatto, sorga una nuova casistica, che il Marx non poteva considerare. Per quanto egli, nella sua varia e lunga vita di scrittore e di agitatore politico, abbia fatto talvolta previsioni dimostratesi in prosieguo fallaci, non credo abbia mai preteso (come quel tale «sguaiato» Giosuè) «fermare il Sole».

VI

UNA OBIEZIONE ALLA LEGGE MARXISTICA DELLA CADUTA DEL SAGGIO DI PROFITTO

Questa legge è esposta nella terza sezione del libro terzo (postumo) del *Capitale*. Poche critiche sono state fatte intorno ad essa, le quali variano da quella del Sombart, che la dichiara svolta « nel modo più splendido » (*in glänzendster Weise*) a quella del Loria, che la definisce « un colpo di pistola della metafisica (*sic*) d'oltre Reno », e crede di abbatterla con obiezioni, in verità, affatto improprie: altri hanno opinato che la legge sia bensì vera, ma spieghi solo in parte il fatto della caduta del saggio di profitto e convenga integrarla con altre leggi già note all'economia classica. Ma i più di coloro, che si sono occupati delle dottrine economiche del Marx, non l'hanno indagata in nessun modo; rigettandola gli avversarî (come il Böhm Bawerk), implicitamente, col rigettare i principî fondamentali del Marx; accogliendola i marxisti, segnatamente tedeschi, umili e proni, senza discutere, con quella mancanza di libertà e di originalità mentale, che si osserva in tutta la loro letteratura.

L'esame, che qui se ne tenta, è fatto sulla base stessa delle dottrine del Marx, ossia è condotto col presupposto che si ammettano i fondamenti di quelle dottrine, e quindi la premessa del valore-lavoro, la distinzione tra capitale costante e capitale variabile, la considerazione del profitto come nascente dal sopravalore, e del saggio medio di

profitto come nascente dall'agguagliamento dei varî saggi di sopravalore per opera della concorrenza. Vero è che tutte queste cose io le ammetto in un certo senso, che non è il senso dei volgari marxisti, in quanto cioè si riguardino non come leggi realmente operanti nel mondo economico, ma come risultamenti di considerazioni comparative tra varie forme possibili di società economiche. Ma tale riserva, che concerne una questione da me discussa a lungo altrove [1], non ha quasi nessun effetto nel presente esame, le cui conclusioni sarebbero presso a poco le stesse, anche quando quelle teorie del Marx si prendessero nel senso che io credo erroneo. Si tratta qui, non più di determinare e delimitare esattamente i concetti fondamentali del Marx, ma di vedere se da quei concetti, anche intesi nel modo corrente, possa mai in alcun modo dedursi la legge della caduta del saggio di profitto. La qual cosa a me non pare.

La legge è stata dal Marx ricavata dalla considerazione degli effetti economici dei progressi tecnici. Il Marx afferma che il progresso tecnico accresca la grandezza e cangi la composizione del capitale complessivo, facendo crescere la proporzione del capitale costante rispetto al variabile, cosicchè per tal modo venga a diminuire il saggio di profitto; il quale si genera, com'è noto, dal sopravalore, prodotto dal capitale variabile, diviso pel capitale complessivo. Egli si figura così il fatto. Accade un progresso tecnico; si foggiano nuove macchine, che prima non esistevano. Il capitale, impiegato nella produzione, è stato finora, supponiamo, complessivamente, di 1000, ripartito in 500 *c.* e 500 *v.*, ed impiegante 100 lavoratori: il sopravalore = 500, ossia il saggio di esso al 100 %; e quindi il saggio di profitto del $\frac{500}{1000} = 50\ \%$.

---

[1] Si vedano i saggi III e V.

Per effetto del progresso tecnico e della costruzione di nuove macchine, i 100 lavoratori, che sono mantenuti dal capitale variabile di 500, restano sempre impiegati nella produzione; ma, affinchè ciò sia possibile, dovranno mettere in movimento un capitale costante più grande, che supporremo di 200 maggiore dell'antico. Onde si avrà, per effetto del progresso tecnico, un capitale complessivo di $1200 = 700\,c. + 500\,v.$; e, restando immutato il saggio del sopravalore nel 100 %, il saggio di profitto sarà di $\frac{500}{1200} =$ circa 41 %, ossia sarà disceso dal 50 % al 41 %. Dunque, decadenza necessaria del saggio di profitto sotto l'ipotesi del progresso tecnico. Ma questa ipotesi è il fatto reale, di tutti i giorni, della società capitalistica moderna. Dunque, decadenza effettiva del saggio medio di profitto nella società capitalistica moderna. Ma questa legge è più o meno attraversata da altri fatti, più o meno transitoriamente controperanti. Dunque, caduta soltanto tendenziale.

Perchè il nostro esame riesca chiaro, è anzitutto necessario scindere i due gruppi di fatti, o i due stadî della medesima società capitalistica, che il Marx fonde insieme ed abbraccia in una sola guardata alquanto confusa.

Il primo stadio è dato dal fatto puro e semplice di un progresso tecnico. Ora il progresso tecnico, tra i suoi effetti logici, o, ch'è lo stesso, necessarî, non ha punto quello di un aumento nella grandezza del capitale complessivo impiegato, e neanche l'altro di lasciare immutata la grandezza del capitale complessivo. Ha anzi, per effetto necessario e immediato, proprio l'opposto: cioè quello di restringere il capitale impiegato. (Non occorre avvertire che qui siamo in scienza economica, e aumento e diminuzione si riferiscono sempre a valori economici). Nella sua formola più semplice, supponendo costante la quantità degli oggetti prodotti (200 scarpe sono richieste, e non c'è ragione

di aumentarne la produzione), il progresso tecnico consisterà, puramente e semplicemente, in un risparmio di spesa sociale: stessa produzione con minore spesa. E poichè ogni costo, nell'ipotesi del Marx, si risolve in lavoro sociale, si avrà: stessa produzione con minor lavoro sociale. Se non fosse così, non varrebbe la pena d'introdurre quell'innovazione tecnica; si avrebbe, economicamente, non già un progresso, ma o lo *status quo ante* o un regresso. Non dobbiamo considerare gli altri effetti che sorgerebbero per aumento di produzione, maggior consumo, crescere di popolazione, ecc.: fatti estranei e sopraggiunti che qui non ci riguardano, avendo noi da fare col solo fatto del progresso tecnico, tutte le altre condizioni restando immutate. E, in tal caso, non possiamo simboleggiare il progresso tecnico con la serie crescente che il Marx adopera, di capitali complessivi di 150, 200, 300, 400, 500, ecc., ma con quella, decrescente, di 150, 140, 130, 120, 110, ecc. E, per restare nell'esempio addotto di sopra, ponendo che l'avvenuto progresso tecnico abbia fatto diminuire $\frac{1}{10}$ del complessivo lavoro sociale richiesto, avremo, in luogo dell'antico capitale di 1000, un capitale di 900, composto non più di $500\,c. + 500\,v.$, ma di $450\,c. + 450\,v.$ (La diminuzione deve affettare proporzionalmente tutte le parti del capitale, giacchè tutto è, in ultima analisi, prodotto di lavoro). Dei 100 antichi lavoratori, $\frac{1}{10}$, ossia 10 di essi, resteranno disoccupati: una frazione dell'antico capitale resterà disoccupata: la quantità (o utilità) dei beni che si produrranno resterà la medesima [1].

[1] Supponiamo qui già percorsa una serie di periodi produttivi che basti a rinnovare l'intero capitale complessivo coi nuovi procedimenti tecnici. È chiaro, per altro, che, rinnovandosi il capitale in porzioni successive, in un primo stadio fungono, come capitale, beni il cui costo di riproduzione non risponde più al primitivo costo di pro-

Corretta così la descrizione del fatto, non vi ha dubbio che il più piccolo capitale complessivo impiegato, restando da una parte immutato il saggio di sopravalore e dall'altra più non lavorando 10 degli antichi lavoratori, assorbirebbe una massa di sopravalore di 450. Ma non per questo il saggio di profitto ne verrebbe alterato; o meglio, appunto per ciò il saggio di profitto non potrebbe esserne alterato, e si esprimerebbe in $\frac{450}{900}$ $\left(\text{come prima in } \frac{500}{1000}\right)$, ossia sarebbe, come prima, del 50 %.

Tale caso semplicissimo non ci dà, dunque, la legge del Marx, ma l'altra: « Il progresso tecnico, tutte le altre condizioni restando immutate, fa diminuire la *massa* (non il *saggio*) dei sopravalori e dei profitti ». Questa legge ha per ipotesi che quel $\frac{1}{10}$ di lavoratori, rimasto disoccupato, sia diventato assolutamente superfluo: quei 10 lavoratori saranno ormai pezzenti oziosi mantenuti dalla carità altrui, o periranno di stenti, o emigreranno — in un nuovo mondo. Di essi, sarà quel che sarà. La produzione sociale resterà al livello di prima, in grazia del progresso tecnico, pur facendo a meno del loro concorso. Questa l'ipotesi. Ma, data questa ipotesi, qual'è l'importanza della legge? Per vederci chiaro, basterà spingere ancora, com'è nostro diritto, l'ipotesi, e supporre che, continuando il progresso tecnico, diventi via via superfluo l'impiego non solo di $\frac{1}{10}$, ma di $\frac{1}{4}$, di $\frac{1}{3}$, di $\frac{1}{2}$, di 1 lavoratori, ossia che l'impiego di lavoratori tenda a diventare $= 0$. In questo caso, la società

---

duzione, ossia il cui valore sociale attuale non risponde più all'antico. Ma considerare i singoli stadi sarebbe qui inutile complicazione.

capitalistica sarebbe, come tale, bella e finita, perchè sarebbe finita l'utilità del lavoro, sopra la quale essa si fonda. Dove non c'è nulla, il re perde i suoi diritti; e dove il lavoro non ha utilità, il capitale perde i suoi. Gli ex-capitalisti non avrebbero più operai da sfruttare; si sarebbero mutati in possessori di fonti automatiche di ricchezza: come quei fortunati mortali delle fiabe, arricchiti di coltelli fatati, di lucerne prodigiose, di giardini producenti con foga instancabile e spontanea ogni ben di Dio. In altri termini, la legge qui si risolve in una vuota generalità.

Ma il Marx non si trastullava in codeste generalità vuote e nelle congiunte fantasie, e voleva proprio determinare la legge organica delle variazioni del saggio di profitto. Infatti, egli (come si è visto nell'esempio recato) non suppone punto che la forza di lavoro diventi superflua; ma anzi che i lavoratori trovino nuovo impiego col crescere del primitivo capitale costante. Avvenuto il progresso tecnico, anche la produzione è cresciuta: e questo secondo stadio egli considera. I 100 lavoratori lavorano ancora tutti 100. il capitale costante con cui lavorano è dovuto crescere da 500 a 700, e il complessivo è quindi diventato di 1200. La legge ch'egli ne deduce, della caduta del saggio di profitto (nell'esempio, dal 50 % al 41 %), si presenta con la gravità e l'originalità di una scoperta scientifica. Tutto sta a vedere, se della scoperta scientifica abbia poi — la verità.

Il nerbo della dimostrazione del Marx è nella proposizione: che i lavoratori, che dovrebbero restare disoccupati, trovino invece impiego, ma con un capitale cresciuto di un tanto (= 200) sul primitivo. È esatta questa proposizione? In qual modo il Marx la giustifica?

A questa proposizione fondamentale si riferisce la mia obiezione, altrettanto fondamentale; la quale, se ammessa, viene a negare nel modo più radicale la verità della legge marxistica. Esprimo tuttavia il mio pensiero sotto

forma di obiezione e di dubbio, perchè, trattandosi di un pensatore del grado del Marx, bisogna proceder cauti, e ricordarsi (come io non me ne scordo) che parecchie volte errori a lui addebitati si sono chiariti equivoci degli avversarî.

Per quale ragione (domando) i 10 lavoratori disoccupati, per essere di nuovo impiegati, avrebbero bisogno di un capitale costante maggiore del primitivo?

Il progresso tecnico non ha fatto diminuire l'utilità naturale della produzione (anzi, nella nostra ipotesi, non l'ha fatta neanche crescere, e l'ha lasciata immutata); ma ne ha diminuito solo il valore. Si avranno, dunque, col progredito ordinamento tecnico, materie grezze, strumenti, oggetti di vestiario, mezzi di alimentazione, ecc., della stessa complessiva naturale utilità di prima. Il valore economico di tutti questi prodotti è diminuito, perchè in essi (per servirci della metafora prediletta del Marx) è conglutinata minore quantità di lavoro, ossia vi è in meno il lavoro di 10 lavoratori. Ma, sotto l'aspetto della potenzialità a soddisfare bisogni, le materie grezze, gli strumenti, i capi di vestiario, i mezzi di alimentazione, ecc., stanno, per virtù del progresso tecnico, allo stesso grado di prima. Se, dunque, capitalisti ed operai saranno restati sobrî quanto prima, e il loro livello di vita non si sarà elevato (e ciò è nell'ipotesi), la produzione offrirà, come prima, mezzi d'impiego e mezzi di sussistenza pei 10 lavoratori restati disoccupati. Rioccupandoli, ossia mantenendoli con gli antichi mezzi di sussistenza, e facendoli lavorare sulle antiche materie grezze o sui nuovi prodotti, i capitalisti verranno ad accrescere la loro produzione, o (ch'è lo stesso) verranno a migliorarne la qualità. Ma, poichè noi sappiamo che economicamente il valore di quel capitale è diminuito, si avrà che un capitale economicamente minore assorbirà le stesse forze di lavoro di prima, ossia la stessa

massa di profitto; e massa di profitto eguale con capitale complessivo minore significa saggio di profitto cresciuto. Proprio l'opposto di ciò che il Marx aveva creduto di poter dimostrare.

Tornando al semplicissimo esempio nostro, i 10 lavoratori troveranno impiego con un capitale, che, come utilità, è restato lo stesso, ma economicamente è disceso a 900. Il che significa, che il saggio di profitto è cresciuto da $\frac{500}{1000}$ a $\frac{500}{900}$ ossia dal 50 % a circa il 55 %. Quanto al saggio del sopravalore, esso, essendosi ridotto l'intero valore del capitale complessivo, dovrà calcolarsi non più, come prima del progresso tecnico, in $\frac{500}{500}$, nè come nel primo stadio da noi considerato (in cui il progresso tecnico abbia resa assolutamente superflua una parte del lavoro) in $\frac{450}{450}$, ma in $\frac{500}{450}$, ossia non sarà più del 100 % ma sarà salito al 111 % circa.

A questa mia obiezione non ho trovato risposta nè esplicita nè implicita nell'opera del Marx. Solo in un punto, dove egli parla delle cause controperanti, e propriamente della sovrapopolazione (cap. XIV, § IV), accenna al caso che forze di lavoro possano rimpiegarsi con capitale costante minimo. Si può dire che qui il Marx sia passato accanto all'obiezione senza urtarvi, ossia senza acquistar coscienza dell'importanza di essa. E, se vi fosse urtato, dubito che l'avrebbe spezzata e spazzata via; e credo piuttosto, che la sua teoria ne sarebbe andata in frantumi.

Prevedo ciò che si potrebbe dire: — Voi avete supposto che, col progresso tecnico, resti disoccupato non soltanto un numero di lavoratori, ma anche una frazione dell'antico capitale complessivo, ossia di mezzi di produzione e di mezzi di sussistenza; e, quando i lavoratori si rimpieghe-

ranno, è vero che nel nuovo ciclo produttivo non si aggiungeranno alle antiche frazioni altre frazioni di capitale disoccupato, ma perciò appunto la quantità della produzione che ne verrà fuori sarà aumentata, e nel seguente ciclo produttivo si aggiungerà una frazione anche maggiore di capitale disoccupato, se pure non si continuerà nel rimpiego dei 10 lavoratori, nel qual caso la frazione disoccupata sarà più piccola, ma l'aumento diventerà costante. Ora tutti questi mezzi di produzione e di sussistenza non saranno consumati (o saranno consumati in parte e in parte risparmiati) dalla classe capitalistica; e quindi si avrà una crescente accumulazione. Le somme di beni risparmiate, per la spinta dell'interesse economico, non resteranno inutili nei magazzini o nelle casseforti; ma saranno gittate sul mercato come capitali chiedenti impiego. Ciò farà aumentare il saggio dei salarî, e quindi avrà efficacia diminutrice sul saggio del profitto. — Benissimo: ma in tal caso siamo fuori della legge del Marx. L'*agente*, che qui si considera, non è più il progresso tecnico per sè preso, ma il *risparmio*, il quale potrà essere, come si dice, favorito dal progresso tecnico, ma non si può da questo *dedurre*; tanto è vero che, facendo il caso di capitalisti gaudenti, il risparmio, nonostante il progresso tecnico, non avrebbe luogo. E come il progresso tecnico favorisce il risparmio, così questo, in sèguito, favorisce, per mezzo dell'aumento dei salarî, l'accrescimento della popolazione; e quindi la riduzione dei salarî, e di nuovo il rialzo del saggio di profitto. Senonchè, quando entrano in iscena il risparmio e l'aumento della popolazione, siamo già nell'àmbito della legge della domanda e offerta, ossia della comune e accettata economia, che il Marx disprezzava come volgare, e in odio alla quale aveva escogitato la legge della caduta del saggio di profitto dedotta dalla più alta composizione del capitale per effetto del progresso tecnico. Credo anch'io che soltanto

l'ovvia legge della domanda e offerta spieghi le variazioni del saggio di profitto; ma ricorrere ad essa è non già difendere la tesi del Marx, sibbene rifermarne la condanna.

Comunque si consideri, cotesta tesi a me pare insostenibile; e anche più insostenibile se, lasciando per un momento in disparte i ragionamenti a fil di logica e i calcoli aritmetici, guardiamo con la limpida intuizione del buon senso. Ecco qui (per seguire la rigida ipotesi schematica del Marx) da una parte una classe capitalistica, e dall'altra una classe di proletarî. Che cosa fa il progresso tecnico? Moltiplica la ricchezza nelle mani della classe capitalistica. Non è intuitivamente chiaro che, per effetto del progresso tecnico, i capitalisti potranno, con l'anticipo di beni che valgono sempre meno, ottenere gli stessi servigi, che ottenevano prima dai proletarî? E che quindi il rapporto tra valore di servigi e valore di capitale si altererà con prevalenza del primo valore, ossia che il saggio di profitto crescerà? Con l'anticipo di beni (capitale), che prima si riproducevano con 5 ore di lavoro ed ora si riproducono con 4, l'operaio lavora sempre 10 ore. Prima con 5 si aveva 10: ora con 4 si ha egualmente 10. La spugna costa meno: ma la quantità d'acqua, di cui s'imbeve, è la stessa. Come il Marx ha potuto immaginare che col progresso tecnico cresca sempre la spesa dei capitalisti, in modo che, proporzionalmente, il profitto resti in perpetua minoranza e finisca col fare, di fronte alla spesa complessiva, una meschinissima figura?

L'errore del Marx è stato di aver attribuito inavvedutamente un valore maggiore al capitale costante che, dopo il progresso tecnico, vien messo in movimento dagli stessi antichi lavoratori. Certo, chi guardi una società in due stadî successivi di sviluppo tecnico, potrà trovare, nel secondo stadio, maggior numero di macchine e d'istrumenti d'ogni genere. Ciò riguarda la statistica e non l'eco-

nomia. Il capitale (e ciò il Marx sembra avere per un momento dimenticato) non si misura dalla sua fisica estensione, ma dal suo valore economico. Ed economicamente quel capitale (supposte costanti tutte le altre condizioni) deve valer meno; altrimenti, il progresso tecnico non avrebbe avuto luogo.

A spiegare l'errore del Marx potrebbe valere il fatto, che il terzo libro del *Capitale* è un'opera postuma, di cui alcune parti sono appena abbozzate, tra cui questa della *Legge del saggio di profitto*; la quale, inoltre, non appartenendo allo « stabilimento dei principî », ma essendo conseguenza e applicazione, non fu forse maturata al modo stesso della parte fondamentale o centrale della dottrina [1]. È probabile che l'autore, se fosse potuto tornare sul suo abbozzo, l'avrebbe profondamente modificato o addirittura distrutto. Ma forse dello strano errore si potrebbe trovare anche qualche ragione interna, nell'avere il Marx sempre abusato del metodo comparativo, al quale ricorreva senza rendersi pieno conto del proprio procedere. E si potrebbe dire che, come già nelle sue precedenti indagini aveva perpetuamente trasportato il valore-lavoro di un'ipotetica società alla reale società capitalistica, così nella nuova questione è stato tratto a valutare il capitale tecnico di una società più progredita alla stregua del valore di quello di una società meno progredita. Qui, nell'assurdo tentativo, il metodo gli si è spezzato tra le mani.

Avendo noi combattuto il fondamento stesso della legge marxistica, ci pare affatto superfluo proseguirne gli svolgimenti ulteriori, che ci avanzano in forma ben poco elaborata. Basti notare che in quegli svolgimenti, come in gene-

---

[1] Spetta alla parte fondamentale l'esposizione del processo pel quale sorge il saggio medio di profitto, ch'è nel terzo libro del *Capitale*, e che il Marx dovè pensare insieme coi capitoli fondamentali del primo libro.

rale in tutto il *Capitale*, vi ha una continua mescolanza di deduzione teorica e di descrizione storica, di nessi logici e di nessi di fatto. Il difetto, per altro, si risolve, in questo caso, in un vantaggio; perchè molte osservazioni che fa il Marx, intese come descrizioni storiche di ciò che accade di solito nella società moderna, potranno ritrovarsi vere, ed esser salvate dal naufragio teorico della legge, con la quale, per fortuna, sono debolmente connesse. E anzi, sarebbe il caso di far tale indagine per la stessa parte da noi combattuta: ossia domandarsi quali fatti, da lui realmente osservati, poterono spingere il Marx a costruire la sua legge, ossia a dar di quelli una spiegazione, ch'è teoricamente inammissibile.

Somma era l'importanza che il Marx attribuiva alla scoperta della legge della caduta del saggio di profitto. Era qui per lui «il mistero intorno a cui si era travagliata tutta l'Economia politica da Adamo Smith in poi»; e nei varî tentativi di soluzione del problema vedeva la ragione delle divergenze delle varie scuole economiche. Lo smarrimento del Ricardo innanzi al fenomeno del progressivo decrescere del saggio di profitto gli sembrava nuovo documento della serietà di quell'intelletto, che scorgeva l'importanza vitale del fatto per la società capitalistica. Che la soluzione non ne fosse stata scoperta fino a lui, Marx, gli pareva bene spiegabile, considerando che l'Economia politica aveva fin'allora cercato a tentoni, senza riuscire a formolarla, la differenza tra capitale costante e capitale variabile; che non aveva saputo esporre il sopravalore distinguendolo dal profitto, nè il profitto nella sua purità, indipendentemente dalle sue singole frazioni in lotta tra loro; e che, finalmente, non aveva saputo analizzare a fondo la diversità nella composizione organica del capitale, e, molto meno, la formazione del saggio generale del profitto.

Rigettata ora la sua spiegazione, due questioni si presentano. La prima concerne il fatto asserito e pel quale

occorre dimostrare se davvero sia e come. È accertato un graduale abbassamento nel saggio di profitto? E in quali paesi e tra quali circostanze? — La seconda concerne le cause storiche; perchè, se la ragione economica del fatto abbiamo visto che non può essere se non una sola (la legge della domanda e offerta), le forme storiche possono essere parecchie, varie secondo i varî casi. E l'abbassamento del saggio di profitto può accadere per un aumento nominale dei salarî a cagione della crescente rendita della terra; come può accadere per un aumento effettivo dei salarî a cagione del più forte collegamento della classe operaia; come può accadere per un aumento anche effettivo dei salarî in conseguenza del risparmio e della crescente accumulazione, che moltiplichi i capitali in cerca di impiego. Questa indagine si deve fare senza predisposizioni ottimistiche o pessimistiche, apologetiche o polemiche; nel che gli economisti hanno sovente peccato. Gli orecchianti, d'altra parte, si sono impadroniti dei risultamenti di ristrette e condizionate ricerche, ora per cantare un inno alla forza spontanea del progresso, che a poco a poco farà sparire i capitalisti o ridurrà l'interesse al mezzo per 100; ora per fare inorridire gli ascoltatori sopra uno spettacolo non meno fantastico, dei proprietarî di terre, soli padroni di tutti i beni della società![1].

Maggio 1899.

---

[1] È il caso contemplato dal Ricardo, nel celebre § 44 del capitolo VI, *On profits*. Il Marx sembra dare a questo caso poca importanza, avendo piena fede negli incessanti progressi tecnici dell'agricoltura, per non parlare delle altre cause controperanti. Bisogna aggiungere che egli, in conformità della legge che credeva avere stabilita, sostiene che anche la rendita della terra ha una tendenza a cadere, ancorchè possa crescere la sua massa o la sua proporzione rispetto al profitto industriale: si veda vol. III, 223-4.

VII

MARXISMO ED ECONOMIA PURA

I

Il prof. V. Racca, nella recensione dei miei saggi marxistici, pubblicata nell'ultimo fascicolo della *Rivista italiana di Sociologia*[1], mi rimprovera di non aver il coraggio di abbandonare puramente e semplicemeute la teoria del valore del Marx, e di essere in ciò illogico. Ma io, sin dalla prima volta che ho toccato della questione (in nota allo scritto sul Loria), non ho fatto altro se non ripetere che la teoria del Marx « non è una teoria del valore », e che la teoria scientifica del valore non può trovarsi se non nell'indirizzo puristico o « austriaco » che si voglia dire. Non ho, dunque, bisogno di « abbandonare » la teoria del valore del Marx, perchè non l'ho mai riconosciuta come tale.

Il Racca dice anche che io intendo valermi dei presupposti dell'economia pura per ispiegare il sopravalore e altrettali concetti che l'economia pura nega. Io ho scritto: « Sopravalore in pura economia è una parola priva di senso, come è mostrato dalla denominazione stessa; giacchè un sopravalore è un extravalore, ed esce perciò fuori del campo della pura economia » (*Per la interpetrazione e la*

[1] Cfr. V. Racca, *Recenti interpetrazioni del marxismo*, nella *Rivista italiana di Sociologia*, anno III, fasc. IV, p. 476 e sg.

critica, ecc., v. questo vol., p. 68). E potrei citare almeno altri dieci passi dei miei scritti, in cui si ribadisce questa affermazione. Dunque, non solo non intendo valermi dei presupposti dell'economia pura, nè fare del sopravalore un concetto di economia pura; ma dico anzi, espressamente, che, per intendere il pensiero del Marx, bisogna uscire dall'economia pura.

Ciò che non mi rassegno ad accettare (e forse qui si trova il punto di dissenso tra il Racca e me) è la pregiudiziale: — che quello che non cape nell'economia pura non debba nemmeno discutersi. — Lascio ai signori De Molinari e compagni la parola, che vorrebbe parer modesta ed è orgogliosa, da essi adoperata di solito innanzi al Marx: «Non capisco!», — con l'aggiunta sottintesa: ciò che noi non comprendiamo a primo tratto non è degno di esistere. Il punto d'onore intellettuale deve consistere nel riflettere tanto sulle cose che non si capiscono, da finire col capirle. E criticare uno sproposito è capirlo: altrimenti, lo sproposito ci resta di sopra, come una forza indomata. D'altra parte, non si vuol negare che vi siano pretese dottrine scientifiche, consistenti in puri e semplici errori; ma che quelle del Marx appartengano a siffatto ordine, mi permetto di dubitare. Anche a giudicare solo per indizî, non è facile persuadersi che dottrine che hanno avuto e hanno tanti seguaci, e che tanto hanno affaticato e continuano ad affaticare gli avversarî, non contengano la loro parte di vero; che un uomo come il Marx, di cui basta leggere qualche pagina per avvedersi subito di aver che fare con un intelletto sopra dell'ordinario, abbia totalmente, ossia volgarmente, spropositato in ciò ch'è stato il còmpito scientifico della sua intera vita. Sarà; ma non bisogna essere corrivi a crederlo. Sono, codesti, segni esterni, che non bastano per un giudizio definitivo; ma che dovrebbero pur bastare a rendere guardinghi.

Essendomi messo, dunque, a studiare, con piena libertà, sebbene col presentimento che non si trattasse in nessun caso di un errore volgare, la dottrina economica del Marx, sono venuto alla conclusione, che in essa sono mescolati vero e falso. Non ripeterò qui le lunghe esposizioni che ho già dato di questo mio giudizio; ma dirò in breve e per accenni che l'aspetto di vero consiste, a mio parere, nell'avere il Marx richiamato fortemente alla coscienza la condizionalità sociale del profitto: di che lacrime grondi e di che sangue quel profitto, che nelle unilaterali e formalistiche esposizioni di coloro ch'egli chiamava i « commessi viaggiatori del liberismo » pareva quasi nascesse per virtù miracolosa, insita nel capitale. Riportare alla coscienza non è scoprire una legge scientifica: è, semplicemente, riportare alla coscienza. Perciò appunto ho applaudito alle giuste parole del Sorel: che la legge del Marx « non ispiega scientificamente », ma semplicemente « rischiara ». Il procedimento, del quale il Marx fa uso a questo fine, è stato da me definito procedimento comparativo: parola alla quale do importanza, perchè mi par che indichi il punto essenziale. Quanto alla parte fallace, essa consiste nell'aver dato il Marx qua e là, al procedimento comparativo, valore di spiegazione scientifica, e nell'avere preteso di soppiantare, coi risultamenti di esso, la vera e propria teoria economica (diremo così, per intenderci, dell'economia pura).

II

Il Racca ricorda di avermi invitato, nel *Giornale degli economisti*, a dimostrargli che il Marx la pensava per l'appunto come me, suo critico. Veramente egli non m'invitava a questo: diceva invece, se ben ricordo io, che restava da chiarire « se a me spettasse solo il merito di aver bene

interpetrato il pensiero del Marx, o l'altro assai maggiore di averlo completato ». La dimostrazione, che pretende ora, non posso dargliela, perchè la tesi da me sostenuta esclude che il Marx la pensasse come me, salvo che in parte. Nè dalla mia memoria *Per l'interpetrazione e la critica* ecc., sino allo scritto *Recenti interpetrazioni* ecc., io ho « spostato la questione », come il Racca crede. Esordivo, in quella memoria, col dire che il Marx non aveva avuto « chiara coscienza » del suo pensiero; e dimostravo (nel 2° paragrafo) che l'antitesi con l'economia pura e l'affermazione dell'assurdità di questa (svolta poi specialmente per opera dell'Engels) era infondata, perchè non si poteva dedurla dalla genuina natura delle premesse del Marx. Con ciò venivo riconoscendo la parte fallace, ch'è nei libri del Marx e della scuola. Nello scritto *Recenti interpetrazioni*, addirittura ho taciuto della forma mista di vero e di falso, che il Marx ha data alla sua dottrina; e ho procurato di meglio mostrare come sia pensabile ciò che ho chiamato di sopra il suo aspetto di vero. Non mi par che ciò sia uno spostare la questione; è un battere ora più da un lato, ed ora più da un altro, secondo l'occasione e l'intento delle scritture.

Che cosa significa domandarsi quale sia il pensiero di uno scrittore? Uno scrittore ha creduto di pensare tutto ciò che ha scritto e che dicono le sue parole: osservazioni, ragionamenti, ghiribizzi sentimentali e fantasticherie. Ma, quando noi diciamo: « Il vero pensiero di Aristotele fu... », o « Il vero pensiero del Kant fu... », facciamo una scelta, oltrepassando la materialità della parola: abbandoniamo una parte come scoria, e cerchiamo, non ciò che lo scrittore ha creduto di pensare, ma ciò che ha realmente pensato per la forza delle premesse da cui moveva.

A Carlo Marx, che scrisse quei tali libri ed opuscoli e fece quei tali discorsi, appartiene così ciò ch'egli pensò realmente come quel tanto che s'illuse di cavare dai suoi pen-

sieri, e che rappresenta invece una contraddizione di quelli, o un'appendice ingiustificata. Ma nella storia della scienza economica egli entra solamente per la parte reale del suo pensiero, e non già per le debolezze e i miscugli sentimentali e politici che si notano nelle sue trattazioni. Questa distinzione tra pensiero reale ed elementi estranei è nota a tutti coloro che indagano la storia delle scienze, e non potrebbe scriversi storia di scienza senza valersene. In Italia abbiamo due modelli di storie condotte a questo modo: gli scritti di Bertrando Spaventa sulla filosofia italiana dal Rinascimento al Risorgimento, e la *Storia della letteratura italiana* di Francesco de Sanctis, che un criterio analogo adoperava nel dominio estetico, e i poeti considerava non secondo ciò che vollero fare, ma secondo ciò che obbiettivamente fecero. Nostra vergogna non pregiare abbastanza quei libri, e non averli additati agli stranieri come frutti, tra i più degni, dell'ingegno italiano.

Ecco perchè il Racca non può pretendere che io gli mostri nell'introduzione e nei primi capitoli del *Capitale* quei presupposti, che io ho cercato di mostrare necessarî e immanenti al pensiero del Marx, ma reconditi e al Marx restati oscuri. Se fossero esposti chiaramente nelle prime pagine del *Capitale*, quanto lavoro risparmiato ai critici! Nè io, per mio conto, mi sarei dato l'incomodo di scrivere i miei poveri opuscoli, ma avrei, tutt'al più, semplicemente tradotto o fatto ristampare quelle prime pagine del *Capitale*.

III

Certo, si potrebbe provare, contro di me, che quelli, che io ho stimati presupposti necessarî, tali non sono. Il Racca tenta ciò quando oppugna la mia affermazione che la ricerca del Marx sia intrinsecamente ricerca astratta. Non

è astratta (egli dice): il Marx « volle studiare dal punto di vista economico la società capitalistica attuale così come è: naturalmente non analizzò una sola società, ma ne astrasse il tipo, in cui fuse tutti i caratteri reali comuni, a suo avviso ». Astrasse il tipo? E non è proprio, questo, condurre una ricerca astratta? Il tipo esiste forse nella realtà? È forse qualcosa di più che una nostra costruzione per fini scientifici? Ricerca astratta è qui opposto di ricerca storica, ma non già di ricerca scientifica positiva, come par che creda il Racca. Che poi il Marx credesse di fare una ricerca storica, o anche una ricerca non comparativa ma scientifica ed esplicativa; ch'egli « credesse vedere (la sua legge) nei fatti come un centro di gravità naturale, cui tendono i valori all'infuori dell'azione di cause perturbatrici »; tutto ciò è verissimo: l'ho detto anch'io; ma siamo sempre lì: fu la sua illusione. Al Racca, che reca più oltre l'esempio del metro, dirò che, se uno dopo aver misurato esattamente un pezzo di tela e aver trovato ch'è lungo dieci metri, s'immagina perciò solo di aver prodotto lui quei dieci metri di tela, certo cade in una illusione e commette un grosso sbaglio; ma non per questo la misurazione da lui eseguita diventa inesatta.

Il Racca scende a dimostrare falsa una mia particolare affermazione: quella cioè che la premessa del valore-lavoro sia pura di contenuto morale. « Perchè? (egli scrive). Io confesso di non capirlo affatto. Invece quando vedo tutti i predicatori di riforme o di rivoluzioni, da che mondo è mondo, far la critica del loro tempo paragonandolo o ai tempi trascorsi (pochi) o a quelli futuri quali la loro immaginazione li vede (sono i più), e so che il Marx aveva gli occhi fissi nel futuro, la logica m'insegna a non creare un'ipotesi speciale pel Marx ». Qui il Racca si mette in opposizione non solo con lo spirito, ma anche con la lettera del marxismo: con la lettera, essendo notissimi i luoghi

nei quali il Marx dichiara che la legge del valore-lavoro non è una legge morale, a cominciare dalla polemica del 1847 col Proudhon; con lo spirito, per le ragioni da me svolte nella mia memoria, le quali meritavano confutazione un po' minuta. La supposta eguaglianza del valore col lavoro non ha natura morale, e non dà luogo ad alcuna regola morale, non riferendosi a una relazione tra esseri umani. Il valore è eguale al lavoro. Bene: e che cosa se ne dedurrà ai fini della morale? Che a ciascuno spetti il frutto del suo lavoro? Si? E come questa regola si connette con quel fatto? Si faccia la prova di connetterla e si sarà costretti a ricorrere a una serie di presupposti sociali, nonchè a una generale legge etica che li domini. E si vedrà anche che, secondo le varie condizioni sociali, la morale potrà imporre quella particolare regola di ripartizione, o un'altra affatto diversa. In una società, p. es., in cui tutti lavorino, ma che sia composta per metà di uomini fortissimi dal facile lavoro largamente produttivo, e per metà di deboli o di malati, la regola « a ciascuno il godimento dei frutti del suo lavoro » sarebbe regola tutt'altro che caritatevole e morale.

Questa indifferenza morale della premessa del Marx non esclude però ch'egli, nell'opera sua, fosse mosso da vivo interessamento morale, come ho scritto io, o da spirito di rivendicazione giuridica, come eccellentemente ha mostrato il Sorel. Altro è il movente psicologico, e altro il prodotto intellettuale. Il sopravalore è il semplice stabilimento di una differenza tra due tipi di società: il Marx nel chiamarlo « lavoro non pagato » ha torto, perchè è lavoro, nella società presente, pagato pel prezzo che ha sul mercato. Ma quell' erronea espressione sta a indicare le sollecitudini morali e giuridiche di lui. — E a proposito: vorremo noi sconoscere, in omaggio alle negazioni che il Marx e l'Engels hanno fatto degli ideali morali, tutta la parte che l'idealità

morale ha nel loro pensiero? Ecco un altro caso, mi sembra, in cui bisogna distinguere tra pensiero apparente e pensiero reale.

IV

Proseguendo nelle mie indagini sugli elementi costitutivi e sulle deduzioni erronee nelle dottrine del Marx, ho preso in esame la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, finora non criticata o malamente criticata. La conclusione, a cui sono pervenuto, è, che quella legge del Marx sia affatto erronea, per aver esso, col proporsi un tal problema, sforzato la natura delle sue premesse.

Il Racca si dice d'accordo con me nel giudizio dell'erroneità di quella legge; ma non è poi d'accordo nel modo in cui ho condotto la mia dimostrazione. Egli mi muove tre obiezioni: 1°) la riduzione proporzionale da me ammessa in tutti i coefficienti di produzione essere infondata e contradetta dai bilanci di qualsiasi intrapresa industriale; 2°) non esser vero che il progresso tecnico diminuisca il valore del capitale impiegato nella produzione, giacchè, dopo un progresso tecnico, il capitalista ritira una parte del capitale esuberante e l'impiega ad altro scopo produttivo; 3°) avere io considerato solo il caso di monopolio e non quello di concorrenza, nel quale ultimo non è sempre possibile, con capitale minore, sfruttare la stessa o maggiore quantità di lavoro.

Mi perdoni il Racca; ma queste tre obiezioni mi provano che egli non ha còlto il punto della questione. Il Marx non considera il singolo capitale o il singolo capitalista; ma il complesso di tutti i capitali, ossia l'intera classe capitalistica. A questo caso si riferisce la sua legge, e ad esso la mia confutazione. La stessa elementarità ed enormità degli errori economici che avrei dovuto

commettere, lo avrebbero dovuto far accorto dell'equivoco in cui egli è caduto. Se egli rilegge la sezione III del libro III del *Capitale*, e poi rilegge il mio scritto *Un'obiezione* ecc., vedrà meglio in che consiste la questione; e mi permetta intanto ch'io mi risparmî la fatica di riesporla, tanto più che dovrei ripetermi. Quel mio scritterello è brevissimo; e lo riscrissi più volte per ridurlo alla sua più semplice e breve formula, persuaso che le troppe parole e i soverchi svolgimenti imbroglino il lettore invece di aiutarlo.

È curioso un rimprovero che qui mi fa il Racca. Io ho detto che, nell'esame della legge del Marx della caduta del saggio di profitto, non si può tener conto della legge generale della domanda ed offerta, dalla quale il Marx prescinde e in opposizione alla quale costruisce la sua nuova legge. Dunque (dice il Racca), il Croce non vuol tener conto della buona, perchè il Marx, lui, non ha voluto saperne. — Non ne voglio tener conto? Se dico, anzi, ch'è la sola buona! E dimostro che il tentativo del Marx di costruirne un'altra è fallace! Ma è chiaro che, per criticare il Marx, non dovevo tenerne conto, perchè dovevo collocarmi nel suo punto di partenza, e mostrare che da quel punto non si giunge a nulla di ciò che egli cercava.

È curioso altresì che un economista-puro come il Racca mi richiami allo studio dei fatti concreti in un dibattito, ch'è di pura deduzione. Il Marx aveva creduto di trovare una certa relazione tra i concetti di progresso tecnico e di diminuzione del saggio di profitto (« col progresso tecnico cresce il capitale costante rispetto al capitale variabile, onde, per aumenti che possa ricevere la massa del profitto, diminuisce il saggio di questo »): io li ho riesaminati, dimostrando che da essi non si può ricavare la legge proposta dal Marx; e che, accadendo un progresso tecnico, e tutte le altre condizioni restando pari, diminuirà la massa del profitto, ma non mai il saggio; e che questo

anzi aumenterà, se, tutte le altre condizioni restando pari, neanche il tenore di vita dei lavoratori si sarà elevato; e che per conseguenza la legge del Marx è, in ogni rispetto, erronea. Come c'entrano qui i fatti e le statistiche? Ho io bisogno di guardare le misurazioni degli agrimensori per ragionare il teorema sulla somma dei tre angoli del triangolo?

Le statistiche e le osservazioni dei fatti particolari occorrono quando si voglia conoscere per quali circostanze particolari diminuisce il saggio di profitto in questo o quel paese, nella tale o tal'altra epoca. E questa questione, che ha carattere d'indagine storica, è stata da me espressamente distinta dall'altra, e riserbata ai competenti.

V

Al principio della sua recensione il Racca, dandomi partita vinta nella mia polemica contro il prof. Labriola, dice che ciò accade « per quel tanto del metodo e dei risultati rigidamente scientifici, che il Croce, primo tra i socialisti in Italia, seppe assimilare dall'economia pura ».

Lasciamo stare se io, per la natura delle mie occupazioni, possa dirmi socialista: ciò non importa ai lettori della *Rivista italiana di Sociologia*, e, a ogni modo, il titolo è di quelli che onorano, nel presente periodo della vita pubblica italiana. Ma non mi onora l'essere ricordato come tale in una discussione meramente scientifica: quasi che io sia dei credenti in una scienza, adepta di questo o quel partito politico. Crederei più facilmente a un minerale socialistico o all'elettricità socialistica.

E non vorrei che si esagerassero i meriti dell'Economia pura, la quale non ha fondato nessun metodo scientifico, ma ha applicato, meglio che non si fosse fatto da altre scuole nel campo dell'economia, quei metodi che sono di tutte le

scienze. Contro la scuola storica è stata una reazione benefica. Perciò aderisco alla scuola puristica; ma in questa adesione mi permetto di prendere alcune cautele, delle quali non sarà inutile l'accenno.

In primo luogo, io credo che ci sia ancora da elaborare filosoficamente il concetto di Valore, e che bisogni percorrere fino al fondo quella strada, che gli economisti puri hanno percorso solo fino a un certo punto. Si veda com'essi siano ancora perplessi tra i concetti di egoismo, legge del minimo mezzo, soggettivismo, psicologismo, edonismo, eudemonismo, e via dicendo. Trovare il fatto primo economico, l'elemento irriducibile che fa dell'economia una scienza indipendente, è un problema non ancora risoluto, benchè sia avviato alla soluzione. Non mi pare che la soluzione sia soddisfacente nemmeno nel recente *System der Werttheorie* del prof. von Ehrenfels.

In secondo luogo, credo che l'economia pura debba sciogliersi dal connubio col liberismo, essendo il liberismo una persuasione morale-sociale-politica, ottima, giustificatissima, santissima, tutto quel che volete; ma non già scientifica. Bisogna lasciare che i puristi in economia siano poi quel che vogliono in ogni altro campo, com'è loro diritto, senz'accusarli di contraddizione con l'economia pura, perchè la comune accettazione di leggi generalissime si presta ai più varî ed opposti programmi pratici e concreti.

In terzo luogo, credo che bisogni porre termine alla falsificazione matematica dei principî economici. L'unione tra matematica ed economia pura è accaduta pel fatto che parecchi valenti cultori di matematiche si sono occupati di scienza economica. Ciascuno traduce le proprie idee nel linguaggio che gli è più familiare; e come i matematici hanno tradotto le leggi economiche in formole matematiche, così un naturalista potrebbe tradurle in un frasario tratto dalla fisiologia, e un poeta in personificazioni e simboli poetici.

Il linguaggio matematico avrà, in certi casi, taluni vantaggi; ma il pericolo che porta seco è nel lasciar credere che il concetto economico, il quale è essenzialmente concetto di valore, di preferibile, di desiderabile, ossia di alcunchè qualitativamente distinto, sia, invece, concetto quantitativo. Tempo fa, riferendo in un'accademia di Napoli sopra un concorso a un tema di materia economica (a quell'accademia appartengono cultori di tutte le discipline), e citando io e approvando la proposizione di uno dei concorrenti: «che il valore essendo un rapporto, una somma di valori, ossia di rapporti, non ha senso», un collega, professore di geometria superiore, saltò su a dire: — Che stravaganze sono queste? che cosa mai ti esce di bocca? perchè una somma di rapporti non ha senso? non ha senso una somma di frazioni? — E un altro, astronomo valentissimo, lo appoggiò nella protesta. — Che cosa volete? — rispos'io. — Bisogna ringraziare i matematici, che hanno regalato all'economia tutta codesta fraseologia confusionaria. E permettetemi che io vi dimostri, con buona pace della matematica, che, in economia, una somma di rapporti non ha senso. — E lo dimostrai con lo spiegare come il rapporto del valore non sia rapporto aritmetico o in alcun modo matematico, ma un rapporto *sui generis*, qualitativo; e che le qualità diverse non si sommano, come non si sommano tre bovi con quattro cavalli.

In quarto luogo, a me pare che molti economisti puri facciano il possibile per iscreditare la loro scuola, perchè prendono proposizioni facilissime, di verità intuitiva, e si sforzano di rivestirle di un'inutile armatura di teoremi e corollarî. Non so chi possa durare a leggere i loro libri, i quali saranno forse buoni titoli per concorsi universitarî, o anche abili giuochi di pazienza: ma, francamente, non ci s'impara nulla. Gli autori stessi dovrebbero accettare questo giudizio, perchè non possono non sentire di aver faticato,

non già a scoprire il vero, ma a metterlo nelle formole regolamentari e di moda universitaria.

E in quinto luogo, e tornando a un pensiero già accennato a proposito del Marx, credo che bisogni provvedere a che l'economia pura non soffra troppo dei malanni di tutte le scuole; e cioè, non chiuda le menti ai problemi e alle verità, che non rientrano nei quadri della scuola. Il Racca mi esorta a lasciare da banda l'ozioso lavoro d'interpetrazione del Marx, e a rivolgere ad altro la mia operosità. Or bene, egli sarà contentato. Ho raccolto in un volume (che pubblica il Sandron di Palermo) tutti i miei scritti sul Marx e ve li ho composti — come in una bara. E credo di avere chiuso la parentesi marxistica della mia vita. Ma dico bene «parentesi»? Chi vive, come me, la vita delle discipline morali e psicologiche e storiche, può non fare i conti col movimento intellettuale che prende origine dal Marx? Può, dopo aver fatto questi conti, non riconoscere il molto che vi ha appreso, sia pure giungendo a conclusioni parzialmente negative? Anche il materialismo storico è, come generale tesi scientifica, erroneo. Ma io sono lieto di esser passato attraverso quella dottrina; e, se non ci fossi passato, avvertirei come un vuoto nella mia mente di uomo moderno. E, quanto al lavoro da me e da altri eseguito intorno al Marx, mi sembra cosa ingiusta qualificarlo di vana esegesi: quasi che ci fossimo affaticati a metter d'accordo, per intenti religiosi o settarî, il *Genesi* con la *Paleontologia*. Studiare uno scrittore come il Marx, e tentare di penetrarne il genuino pensiero e di sceverare in lui, come meglio si può, il vero dal falso, non ha che vedere con l'esegesi teologica. La scienza progredisce, io credo, con l'osservare la realtà, e col criticare i pensieri proprî e altrui intorno ad essa; nè le due operazioni possono disgiungersi.

Perchè, insomma, gli economisti puri si affannano tanto ad esortare di metter da banda il Marx? Questa esorta-

zione non sarà seguita da nessuno; e non la seguono essi stessi, costretti di continuo a fare il contrario e a immischiarsi nelle polemiche marxistiche. Verrà tempo che il Marx si eliminerà da sè. Ma ciò accadrà quando sarà stato ben digerito; onde si può prevedere che verrà ancora discusso per qualche tempo.

Con questo facile prognostico, termino, non senza avere prima ringraziato il prof. Racca delle sue obiezioni, e della molta cortesia verso di me con la quale ha voluto accompagnarle.

Ottobre 1899.

VIII

SULLA STORIOGRAFIA SOCIALISTICA

IL COMUNISMO DI TOMMASO CAMPANELLA

L'Italia meridionale ha dato alla storia del comunismo il contributo di un pensatore. E — curioso riscontro — questo pensatore, Tommaso Campanella, nasceva su quella stessa terra di Calabria, dalla quale, sul finire del secolo XII, sorgeva l'abate Gioacchino di Fiore (il « calabrese abate Giovacchino »), la cui profezia fu segnacolo in vessillo a tanti movimenti eretico-comunistici medievali.

Il comunismo del Campanella è stato molte volte comentato e criticato, e, da quando si scrivono storie generali del comunismo, il frate di Stilo ha preso in esse posto cospicuo, quale si conviene alle straordinarie sue doti intellettuali, alla forte personalità, alle vicende tragiche della sua vita [1]. Che ci sia ancora qualcosa da dire in tal ma-

---

[1] Basta accennare alle storie del SUDRE e del MALON, e alle trattazioni dei « Romanzi di stato » del MOHL, del KLEINWAECHTER e di altri, all'anonimo volumetto *Schlaraffia politica, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate* (Leipzig, 1893), e anche al libretto del DI CASTRO, *Vecchie utopie* (Milano, 1895), pp. 107-127, che per altro contiene un cenno assai magro e inesatto della *Città del Sole*. Per la più vecchia letteratura, si veda il D'ANCONA, *Opere del Campanella* (Torino, 1854), pref. Se ne sono occupati, più o meno largamente, tutti coloro che hanno scritto, negli ultimi decennî, intorno alla vita e alle opere del Campanella (SPAVENTA, FERRARI, BERTI, FIORENTINO, AMABILE, FRANCK, SIGWART ed altri), ed è sempre tema prediletto per articoli di riviste.

Conosco, per la citazione di un catalogo, il titolo di un opuscolo del TRÖHST, *Der Sonnenstaat des Campanella*, stampato a Weimar nel

teria, sembrerà naturale a chi ripensi, per una parte, al rinnovamento della biografia del Campanella e all'interpetrazione nuova del suo pensiero politico, che si debbono negli ultimi anni alle ricerche dell'Amabile; e, per l'altra, al sempre crescente svolgimento scientifico e pratico del socialismo moderno, che rende possibili nuove osservazioni e nuovi giudizi [1].

E sarebbero ben venuti due lavori, che escono in luce quasi contemporaneamente sul comunismo del Campanella, se l'uno e l'altro non fossero, pur troppo, assai mediocri, e tali che non conferiscono nulla alla migliore conoscenza dell'argomento. L'uno proviene dal campo dei socialisti, l'altro da quello dei conservatori o « borghesi »; ma è il caso di ripetere che si è questa volta peccato dentro e fuori le mura d'Ilio.

I

Il primo di questi lavori è una monografia del signor Paolo Lafargue, che fa parte della recente *Geschichte des Sozialismus in Einzeln-Darstellungen*, che si va pubblicando

---

1860; ma, per ricerche che ne abbia fatte, non mi è stato possibile procacciarmelo. Ho saputo che l'autore, morto pochi anni or sono, lo pubblicò per conto proprio, e l'opuscolo non si trova in commercio.

Posteriormente al mio scritto, sono stati pubblicati uno studio di M. KOVALEVSKI, *Botero et Campanella* (negli *Annales de l'Institut international de Sociologie*, vol. III), un altro del FELICI, *Campanella e la Riforma* (nei *Rendiconti dei Lincei*, 1897), un discorso di N. ARNONE (Reggio di Calabria, 1898), e una conferenza di I. SANESI (Pistoia, 1898).

[1] L'AMABILE, che meglio di tutti ha ricercato i concetti politici del Campanella, non poteva per le sue tendenze politiche conservatrici (cfr. *I processi*, I, pref., XLI, p. 122, e *Camp. nei Cast.*, II, 273 *n*, *Del carattere di T. C.*, p. 89, ecc.) fermarsi a studiare con amore e interessamento la dottrina comunistica del suo eroe, sulla quale passa rapidamente, spacciandosene col dirla « generosa follia ».

in Germania [1]. Quest'opera, redatta dai signori Bernstein e Kautsky, dovrebbe offrire la prima storia scientifica del socialismo; e ha parti abbastanza buone, e, presa nel complesso, offre lettura istruttiva. Ma ne ha anche di scadenti; e, tra le peggiori, bisogna annoverare il capitolo sul Campanella, come l'altro dello stesso autore sullo Stato gesuitico del Paraguay [2]. Il Lafargue non conosce punto la vasta letteratura campanelliana. Egli ha attinto i materiali della sua monografia a qualche trattazione antiquata o di seconda mano, che sarà stata probabilmente il volume della Colet, stampato cinquant'anni fa, o qualcosa di simile, dello stesso tempo. Dell'opera fondamentale dell'Amabile, che pure ha dato origine a molteplici discussioni, non sospetta nemmeno l'esistenza. Cosicchè la breve biografia, che egli tesse del Campanella, è piena di asserzioni, che sono da un pezzo provate erronee. E si comincia fin dalle prime parole, concernenti i particolari della nascita e dell'adolescenza: il nome del Campanella era Gian Domenico, non Tommaso (p. 469), che fu il nome che prese nel farsi frate; non si fece frate a quindici anni presso i domenicani di Cosenza (ivi), ma nel convento di Placanica presso Nicastro; e via dicendo. Nè è esatto che il Campanella per dieci anni percorresse l'Italia, di città in città, per disputare di teologia e filosofia.

---

[1] Stuttgart, Dietz, 1895. Se ne veda il vol. I: *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, parte II, pp. 469-506. La monografia del Lafargue è stata ristampata in francese nella rivista *Le Devenir social*, a. I, 1895, fasc. IV-VI. Qui è preceduta da una introduzioncella sulle sètte eretiche (comunistiche) del medio evo, ch'è affatto fuor di luogo, non essendo vero che « les aspirations de cette douloureuse agitation populaire » siano state consegnate, come in testamento, nell'*Utopia* del Moro e nella *Città del Sole* del Campanella (pp. 309-310): opere, che hanno altre motivazioni storiche.

[2] I compilatori, del resto, non si nascondono l'incompiutezza dell'opera loro, che rimane ancora semplice abbozzo; si veda la prefazione, e cfr. una lettera dell'Engels pubbl. nella *Neue Zeit*, XIII, n. 47, p. 647.

ottenendo grandi trionfi (p. 470); perchè i dieci anni di viaggio passarono in un primo imprigionamento e processo d'eresia, pel quale da Napoli fu condotto a Roma; donde, uscito dal carcere, si recò a Firenze, e a Padova; e qui ebbe altri processi e fu daccapo trasferito a Roma prigione. Nè è vero che, per opera dei Gesuiti, ricevesse l'ordine di tornare al convento di Stilo per aver dato scandalo in Roma (p. 470); tornato volontariamente a Napoli, vi si trattenne altri sette mesi, e volontariamente ne partì nel luglio 1598 per la nativa Calabria, perchè malato (egli disse), ma di certo non solo per questo. Sul punto capitale, che la congiura fu cosa effettiva, il Lafargue si trova ad esser nel vero: ma ciò gli accade, in verità, per la povertà stessa della erudizione storica della quale dispone. La sua fonte antiquata si riferisce per la congiura ai ragguagli del Giannone; i quali, impugnati dal D'Ancona e da altri, che negarono la realtà della congiura, dopo lungo giro sono stati in fine dimostrati veridici dai documenti ritrovati dall'Amabile. Del resto, anche qui il Lafargue cade in non pochi errori, per esempio quando fa morire giustiziato il principale collaboratore del Campanella, il frate Dionisio Ponzio (p. 473), il quale invece, imprigionato col Campanella, dopo alcuni anni riuscì a fuggire, e, passato in Turchia, si fece musulmano. E lascio di notare le altre inesattezze relative alla prigionia: l'odio dei Gesuiti, l'amicizia dei Papi, la libertà dovuta ad Urbano VIII, ecc.: tutte cose che sono state riconosciute favole. E favola è la stretta relazione del Campanella col Duca d'Ossuna e la parte che avrebbe avuta nel moto preparato dal celebre cospiratore Genoino [1].

[1] Il quale, presso il Lafargue, diventa un «Germino». A p. 481 si attribuisce ancora al Bruno il sonetto: «*Poichè spiegate ho l'ale al bel desio*, che ora da un pezzo è provato esser del Tansillo, e non di contenuto filosofico, ma relativo all'adorazione del poeta per la superba marchesana del Vasto. A p. 491, si afferma che il Campanella

Molto alla lesta, con vaghe generalità circa la filosofia medievale e della Rinascenza, si sbriga il Lafargue della filosofia del Campanella; per la quale è inutile dire che ignora i lavori dello Spaventa, e anche uno scritto assai più divulgato qual è l'articolo, edito più volte, del prof. Sigwart [1]. Come si fa, del resto, a metter bocca in cose di filosofia, quando, accadendo di citar san Tommaso, si scrivono queste precise parole: «San Tommaso d'Aquino, che era un po' meno goffo e meno sciocco *(plump und einfältig)* dei Padri della Chiesa... » (p. 495)? — Il Lafargue, peraltro, ha fatto una scoperta, sulla quale insiste con singolare predilezione. La metafisica del Campanella, secondo lui, si svolse sotto il modello della Kabbala. Quando (egli ricorda come prova di fatto) il Campanella nel chiostro dei domenicani di Cosenza studiava filosofia, conobbe un vecchio rabbino, che gli svelò, tra l'altre cose, i principî della Kabbala (p. 484). Ora, lasciando stare che dal processo si seppe che il vecchio rabbino era invece « un ebreo, a nome Adamo, giovane sui trent'anni », ed altri e curiosi particolari, qui il Lafargue (o la sua fonte prossima) è caduto in un bell'equivoco. La notizia risale, come ho riscontrato, a

---

credeva che la semplice descrizione della sua Repubblica avrebbe convertito i popoli della terra « come Fourier che voleva convocare un congresso di re e di capitalisti ad Aquisgrana per far loro adottare il suo Falansterio ». Che il Campanella avesse tanto semplice credenza non pare, perchè si dette la pena di congegnare un complesso di operazioni, di astuzie e finanche di delitti politici, coi quali si sarebbe dovuto giungere all'attuazione della monarchia universale. Quanto al paragone, è strano che il Lafargue scambî il Fourier coll'Owen; il qual ultimo, del resto, non voleva già convocare un congresso ad Aquisgrana, ma presentò di persona, ai sovrani radunati il 1818 ad Aquisgrana, proposte per risolvere la questione sociale.

[1] *Thomas Campanella und seine politischen Ideen.* Fu pubblicato la prima volta nei *Preussiche Jahrbücher,* e se ne ha la terza ristampa nella 2ª ediz. delle *Kleine Schriften* del SIGWART (Freiburg in B., 1889), I, 125-181.

una lettera di Carlo Caffa, pubblicata dal Cyprianus, dove si racconta che l'ebreo, strettosi a colloquio col Campanella, «cabbalae cuiusdam beneficio per pauca et brevissima principia tantum Campanellae lumen indiderat, ut in tantum virum tamque admirandum excrescere brevi potuerit»[1]. Si tratta, insomma, di una delle solite storielle, nate per ispiegare un ingegno e una dottrina, che apparivano prodigiosi. Pel Campanella, il miracolo fu fatto dall'artificio, *cabbalae cuiusdam beneficio*, dell'ebreo: un'altra storiella voleva che egli avesse ricevuto la scienza dal demonio, ed egli rispondeva ai detrattori di aver consumato più olio che non essi vino.

Senonchè il Lafargue, preso l'aire, discorre per lunghe pagine della Kabbala, con notizie punto peregrine e che risentono assai di dizionario enciclopedico. E, secondo lui, il principio della dottrina della conoscenza proviene al Campanella dalla Kabbala, «nella quale l'essere infinito, generando il primo *Sephiroth*, riconosce sè stesso dicendo: *Io sono*». E Campanella comincia col dire: «Quello di cui io sono certo, è ch'io sono». La Kabbala avrebbe preceduto, per tal modo, e Campanella e Cartesio. Ma un altro curioso equivoco è il tentativo di spiegazione del nome di *Hoh*, che porta il sommo reggente o il Metafisico nella *Città del Sole*. «*Hoh* è una specie di papa — dice il Lafargue: — nella Kabbala il puro essere si chiama *En Soph*: tra questo nome e quello del supremo governatore della *Città del Sole* c'è una certa somiglianza di suono (?), e qui forse si cela un significato di speciale importanza» (p. 497). Ma, nei manoscritti del testo originale della *Città del Sole* è detto: «È un Prencipe Sacerdote tra loro che s'appella O, e in lingua nostra si dice Metafisico: questo è capo di tutto in spirituale et temporale: et tutti li negotii in lui si ter-

---

[1] Cyprianus, *Vita Th. Campanellae* (2ª ediz., Amstel., 1722), pp. 4-5.

minano » [1]. Nella prima edizione latina, che fu pubblicata dall'Adami nel 1623 a Francoforte si legge: « Princeps magnus inter eos est sacerdos, quem vocant suo idiomate *Sol*: nostro autem diceremus Metaphysicum » [2]. E nel corso della stampa è chiamato sempre *Sol*, ovvero è indicato figurativamente con ☉. Nelle posteriori edizioni ☉ è divenuto un *o* tra due *h*, e quindi *Hoh*. Ma l'*Hoh* non è se non il Sole; donde il titolo dello scritto, la *Città del Sole*, e il fregio del Sole raggiante, che sta nel mezzo del frontespizio della prima edizione [3].

Venendo a discorrere della *Città del Sole*, il Lafargue non par che conosca le *Questioni dell'ottima Repubblica*, che sono complemento importante di quella, e gettano tanta luce sul pensiero comunistico del frate di Stilo. Non mi fermerò poi a notare la materialità dell'esposizione, e qualche inesattezza che pur vi s'incontra [4]; ma non voglio tacere che, in uno scritto di storia, il continuo riferirsi a sentimenti e passioni dei giorni nostri, e il tono acrimonioso verso il passato, non sono di buon gusto.

---

[1] Nel Codice delle lett. autogr., Bibl. Naz., XII. D. 81, f. 65 t.°; nel ms. della stessa Bibl., XII. E. 53, f. 3.

[2] *Real. Phil. epilogisticæ partes quatuor* (Francof., 1622), p. 425; cfr. p. 472, e *passim*.

[3] Il Campanella in nota all'elegia al Sole: « Il Sole è insegna della semblea d'esso autore » (*Opere*, ed. D'Ancona, I, 170).

[4] A p. 505 si afferma che il Campanella confuta sant'Agostino, quando invece, così nella *Città del Sole* come più volte nelle *Questioni*, lo chiama a conferma delle sue dottrine comunistiche (cita, tra l'altro, il detto di lui: *Amputatio proprietatis est augmentum caritatis*, ed. D'Ancona, II, 306). In quel punto, e più ancora nelle *Questioni*, il Campanella si rivolge contro Aristotele, non contro sant'Agostino. Onde il Lafargue combatte contro i mulini a vento, allorchè soggiunge: « Questo santo, che considerava la schiavitù come un'istituzione divina, aveva una povera idea dell'amicizia, ch'egli faceva consistere solo nell'interesse: ch'è poi l'opinione d'uno schietto cristiano ». Lo « schietto cristiano » verrebbe così ad essere Aristotele!

Nel corso del suo lavoro, il Lafargue va applicando colla maggior facilità, come se suonasse un organino, la nuova concezione materialistica della storia, da lui ridotta a comoda formola, che basta pronunciare perchè tutto sia spiegato. Anche qui le sue disquisizioni sulla Kabbala offrono gli esempî più sbalorditoi. Si ascolti: « Il panteismo e la trasmigrazione delle anime nella Kabbala non sono se non espressioni metafisiche del valore delle merci e del loro scambio... Il Marx ha dimostrato che lo scambio capitalistico comincia col danaro per riuscire al danaro, ma al danaro con un dippiù: la teosofia della Kabbala parte dall'unità, il primo Sephiroth, per riuscire col decimo Sephiroth all'unità complessa, perchè esso accumula gli attributi dei nove Sephiroth precedenti ». Questo significa dare, agli avversarî del « materialismo storico », buona occasione di ridere.

II

L'altro lavoro sul socialismo del Campanella è dovuto non più a un socialista militante, quale il Lafargue, ma a un prefetto del regno d'Italia, al senatore Andrea Calenda dei Tavani, e s'intitola: *Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno*[1]. E io non vorrei giudicarlo con troppa severità, giacchè, per la qualità stessa del suo autore, non si presenta con pretesa scientifica: è l'opera, o forse il passatempo, di un uomo che spende negli studî letterarî gli ozî lasciatigli dai pubblici uffizî. Ma poichè pur debbo discorrere delle pubblicazioni recenti sul Campanella, e questa del Calenda forma un volume abbastanza grosso, e mi è già accaduto di accennare al poco pregio di essa, mi corre l'obbligo di dimo-

[1] Nocera inferiore, A. Angora, 1895.

strare il mio giudizio. Per confrontare le teorie del Campanella col socialismo moderno, sarebbe d'uopo conoscere due cose, i due termini del paragone: il Campanella e il socialismo moderno; e da ogni pagina dello scritto del Calenda traspare, invece, la scarsa e confusa conoscenza ch'egli ha del socialismo moderno. Afferma, per esempio, che «i socialisti d'oggidì considerano il Campanella come l'Omero delle idee comuniste» (p. 4); e si potrebbe domandargli in quali scrittori socialisti si trovi espresso così strano giudizio. Formola poi a questo modo l'obbietto della sua ricerca: «Il socialismo d'oggidì può esso vantare per padre legittimo il Campanella, del quale (?) tra i molti che si contendono l'onore (!), si dice (!) legittimo (!) fondatore Carlo Marx» (p. 170). Tante parole, tanti errori. E chiama la dottrina del Marx il «socialismo moderno cioè il vero» (p. 163), ignaro delle ironie e dei sarcasmi coi quali il Marx perseguitò il cosiddetto «socialismo vero» [1]. E spiega: «Il godimento dei beni in comune, volgarmente comunismo» (p. 162); come se «comunismo» non fosse il nome classico e scientifico di quello che «volgarmente» si chiama «socialismo». A p. 156 nota che il Campanella non si propose il problema del diritto al lavoro, nè quello «della limitazione del lavoro commisurato al salario»: quasichè ciò fosse stato possibile in uno scrittore che descriveva una società comunistica, nella quale e disoccupazione e salariato sono esclusi in forza dell'ipotesi stessa. Del resto, il Calenda stesso dichiara (p. 171 *n*) che, pel confronto col socialismo moderno, egli si è valso di un opuscolo del Ferri, che, secondo lui, contiene «le norme del socialismo scientifico», il «vero manuale della dottrina»; laddove, in effetto, è disgraziata compilazione di persona che

---

[1] *Das kommunistiche Manifest* (6a ediz., Berlino, 1894), pp. 26-8.

non conosce il socialismo nelle fonti e lo mescola e scambia con le cose più diverse [1].

Mettendo da banda il confronto col socialismo moderno, dirò che il libro del Calenda si divide in tre parti: una sulla vita (pp. 1-57), la seconda sulle dottrine politiche (59-184), e la terza sulle opere politiche e religiose del Campanella (185-290). Veramente, non si vede chiaro che cosa l'autore abbia inteso fare. Un libro popolare o un libro originale? A udirlo, par che il Campanella l'abbia scoperto lui: «M'è paruto di essere arrivato al punto di sceverare il vero dal falso negli eventi della sua travagliata esistenza, e distinguere, tra le varie che gli si attribuiscono, quale sia la vera dottrina sociale e politica di fra Tommaso Campanella» (p. VII, e cfr. pp. 24-5, 102, 285-286, ecc.). Ma per la biografia, egli non «scevera» niente, seguendo l'opera dell'Amabile, di cui, per altro, non conosce se non solo i tre primi volumi (cfr. p. 115); donde gli errori che s'incontrano nell'ultima parte del cenno biografico (pp. 47-57), per la quale non gli sono di guida i due volumi sul *Campanella nei castelli di Napoli, in Roma e in Parigi*. Pur attenendosi all'Amabile, egli, per inesperienza di metodo, sente il bisogno di citare da capo le fonti ricercate da quello: *Carteggio del residente veneto, Registri Curiae, Rubricario del carteggio di Costantinopoli, Archivio di Simancos* (sic), ecc., quasi offra ricerche sue di prima

[1] E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva* (Roma, 1894). Una critica spietata ne fa il Kautsky nella *Neue Zeit*, XIII, vol. I. pp. 709-716, che finisce col considerare il libro come sintomo del periodo confusionario che la teoria del socialismo percorre ora in Italia. Il Ferri fa sapere che «la sua educazione scientifica al socialismo» è stata compiuta sulle opere del Loria, «tutte sostanziate di teorie marxiste, fecondate con un corredo meraviglioso di erudizione scientifica e con profondità geniale di vedute» (p. 39 *n*): e tanto basta, per chi conosca quale socialista sia il Loria, e quale la sua forza critica e scientifica.

mano. Quanto alle opere, il Calenda riferisce a lungo varî giudizî dati da critici varî, e si prova qua e là a discuterli, senza dir mai niente di nuovo e rilevante[1]. Della *Città del Sole* fa minuta analisi, ripartendone le istituzioni in speciali categorie, politiche, amministrative, economiche, educative, di sanità pubblica, di polizia urbana, ecc.; con predilezioni classificatorie e terminologiche, che ci fanno ricordare che l'autore è stato prefetto. Come il Lafargue, egli non è informato della letteratura filosofica sul Campanella; ed è per lui, italiano e napoletano, fallo meno perdonabile l'avere trascurato gli scritti dello Spaventa. E conclude coll'assicurare i lettori che il Campanella fu «vero patriota» (p. 290): quel Campanella ch'era comunista, voleva la Repubblica universale, e credeva che l'Italia avesse finito di rappresentare la propria parte nella storia. Si vada, fra tutte queste cose, a trovare posto pel «patriottismo»!

III

Ma, tornando alla *Geschichte des Sozialismus*, nella quale è stata pubblicata la monografia del Lafargue, per procedere con ordine sarebbe da domandare, in primo luogo, se il Campanella appartenga veramente alla storia del comu-

[1] A p. 244 si dice: «Il Giannone... avendo scritto sotto il doppio giogo della gerarchia e della dominazione spagnuola può meritare qualche scusa dello scherno lanciatogli». Ma il Giannone pubblicò la sua *Storia* nel 1724, quando gli spagnuoli non erano più a Napoli da un pezzetto; e, se per gerarchia si deve intendere la Chiesa, non era certo il Giannone che schivasse di attirar sopra sè la collera della Chiesa. A p. 110: «Pietro Giannone dall'ultimo vertice del secolo passato...»: parole che io cito per proporre la questione fraseologica: se il principio d'un secolo se ne possa chiamare il «vertice»?

nismo, e in qual senso vi appartenga. I nuovi scrittori di tale storia hanno concepito il loro còmpito in modo assai semplicistico: hanno chiamato « Storia del socialismo » una sorta di antologia di tutte le ribellioni di proletarî e di tutte le teorie sociali, che più o meno prendono a fondamento il comunismo dei beni. E hanno ristretto la scelta al nostro mondo occidentale, cominciando dal comunismo greco di Platone, a venire in giù; ma questa antologia, o libro d'oro, potrebbe parimente contenere notizie sul comunismo persiano o cinese. È evidente che di una storia, nel senso vero e proprio della parola, qui non è il caso di parlare. Storia suppone connessione di fatti, genesi, svolgimento: e, se si può far la storia, poniamo, del socialismo moderno, che forma una serie ben collegata, non si può far la storia del socialismo in generale, formata da tanti tentativi slegati, e spesso intimamente diversi, che non ebbero per lo più l'un sull'altro efficacia, o l'ebbero assai debole. Il primo volume è intitolato dei *Precursori del socialismo moderno*: ma perchè p r e c u r s o r i? Precursore dovrebbe significare chi dà l'avviata a un moto storico[1]. Ora nè fra Dolcino nè Giovanni Huss nè Tommaso Moro nè Tommaso Münzer hanno dato, ch'io sappia, l'avviata al movimento storico del socialismo. Connettere il socialismo con quanti si sono trovati a disegnare un castello in aria comunistico, o con quante plebi ribelli si sono mosse contro coloro che le opprimevano, è puro giuoco di fantasia, che può indurre alla concezione di una falsa causalità storica. E, per questa via, si finisce con l'accogliere (come ha fatto il Malon) tra i « precursori del socialismo » quel bizzarro prete spretato ed arguto scrittore che fu Anton Fran-

[1] Su questo punto si vedano le considerazioni di A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (2ª ediz., Roma, E. Loescher, 1895), p. 25.

cesco Doni, il quale anche si dilettò di fantasie comunistiche [1].

Presa, peraltro, la storia del socialismo nel senso largo che abbiamo ricordato, non è dubbio che Tommaso Campanella debba avere in essa il suo posto, come scrittore apertamente comunista.

Ma qual'è l'importanza storica, quale il significato teorico del suo comunismo? Ecco due altre domande, che nessuno si è finora proposte in modo chiaro.

Alla prima di esse si dovrebbe forse rispondere col negare alla concezione del Campanella importanza storica. Veramente, essa non è la forma ideale di un moto sociale, come accade, per esempio, del comunismo del Münzer e degli Anabattisti [2]. E non è neanche l'espressione di una situazione storica singolare, della quale ci resti come monumento; il che dà importanza all'*Utopia* di Tommaso Moro, che si fonda sopra una descrizione e una critica assai viva e particolare delle condizioni sociali dell'Inghilterra al dissolversi dell'economia feudale [3]. Il comunismo del Cam-

---

[1] Sul Doni, cfr. E. Bertana, *Un socialista del cinquecento* (in *Giornale ligustico*, XIX, fasc. IX-X, sett.-ott. 1892, pp. 336-372).

[2] Non so come al Calenda venga in mente di affermare che il Campanella esprimeva nella sua teoria le aspirazioni comunistiche e i desiderî sessuali dei contadini calabresi (op. cit. p. 165 segg.). Anche la comunanza delle donne rispondeva ai desiderî delle popolazioni calabresi, che sono tra le più terribilmente gelose dell'Italia meridionale?

[3] A questo mi pare si riduca l'importanza dell'*Utopia* del Moro; e già il Marx l'aveva adoperata come fonte storica nel *Capitale* (cfr. 4ª ediz., Hamburg, 1890, I, 635, 701-2 *n*). Si veda il libro del Kautsky, *Thomas More und seine Utopie mit einer historischen Einleitung* (Stuttgart, Dietz, 1890); dove, per altro, mi sembra che si esageri il carattere affatto proprio, che assumerebbe il comunismo del Moro per effetto del suo riferirsi a una critica di condizioni sociali. Ogni utopia si riferisce sempre, per espresso o per sottinteso, a una critica di condizioni sociali; sebbene sia da concedere che nell'opera del Moro questa critica è assai svolta e offre da sola una pagina storica cospicua.

panella muove dalla generica osservazione dei mali che affliggono le società umane, dal vecchio contrasto di ricchi e poveri, di oziosi e lavoratori, di sfruttatori e sfruttati, dalla considerazione dei vizî e delle malvage passioni che nascono dal «mio» e dal «tuo». «In vero (egli dice nella *Monarchia di Spagna*) si trova in tutta la Cristianità questo errore: che alcuni sono poverissimi ed altri ricchissimi, cosa odiata sopra modo da Platone; perchè l'eguaglianza leva di mezzo l'invidia, la rapacità, superbia e mollezza de' popoli, e l'odio; onde Moisè istituì ogni sette anni il ritorno dell'eredità alla sua famiglia e la libertà dei servi della nazione, con qualche guadagno uscendo dalla casa dei padroni, cui disse esser congruo alla legge e volontà divina. E per questo le elemosine ed opere pie e spedali son fatte per mantenere l'amore tra essi e l'egualità». E, dopo avere ricordato che l'ineguaglianza estrema delle ricchezze determinò le rivoluzioni in Roma antica, e che per la stessa ragione «in Germania si sollevarono i rustici contro la nobiltà a tempo di Lutero e Calvino», continua: «Anzi anche oggidì si vede che un uomo ha centomila scudi di rendita, e poi mille uomini non hanno tre scudi per uno. Or questo delli centomila occupa la rendita di mille, la spende in cani, cavalli, buffoni, staffe dorate, o puttane, ch'è peggio. E se litiga il povero contro loro, non può avere giustizia, onde si fa fuoruscito, o more in carcere, ed il ricco deprime chi gli piace, perchè il giudice da lui dipende, mentre per favore si fanno i giudici, o per danaro per lo più, massime in terre piccole: cosa molto dannosa a' Stati, perchè difficil cosa è che un giudice, che riceve presenti, sia nell'uffizio suo leale, perchè, come dice Dio, i presenti acciecano anche gli uomini savî». Contro il governo baronale, del quale aveva più diretta esperienza, torna all'assalto in altra parte dello stesso libro. I baroni «vengono in Napoli o in Corte e quivi spendono e

spandono per comparire e per aggraziarsi con li amici del Re, e poi tornano poveri a casa, e rubano per mille maniere, e si rifanno, e poi tornano in Corte nel medesimo circolo e si vede che le terre loro sono meno abitate che le regie *(terre regie)* italiane, e certo per i mali trattamenti loro. Come pure, patendo il popolo male da' Turchi o da peste, domandano dal Re li pagamenti fiscali per qualche anno; ed essi se li esigono per parte del Re con più gravezza: come ha fatto il principe della Roccella, dopo aver combattuto col Turco. Finalmente, sotto specie di far, come dicono, la camera per non alloggiare soldati, si fanno pagare più migliaia ducati dalle terre dove stanno, ed estorcono con mille modi, ed attendono a lussurie e spendere... »[1]. Sembra anche che lo avesse reso pensoso lo spettacolo delle disuguaglianze sociali in una grande città come Napoli: al qual proposito scrive nella *Città del Sole*: « In Napoli, sono settantamila persone[2], e non faticano se non li diece o quindicimila, e questi patiscono fatica assai, e si struggono; e l'otiosi si perdono anche per l'otio, avaritia, lascivia, usura, e molta gente guastano, tenendole in servitù e povertà, o facendole partecipi de lor vitii. Tal che manca il servitio pubblico, et non si può il campo, le militie e l'arti fare, se non male e con stento... »[3]. — Ho scelto i luoghi che più si riferiscono all'osservazione di fatti particolari, e che

---

[1] *Monarchia di Spagna*, c. XIV e XVII (in *Opere*, ed. D'Ancona, II, 127-8, 148).

[2] Veramente, ai cominciamenti del secolo decimosettimo Napoli contava intorno a dugentocinquantamila abitanti, oltre cinquantamila nei suoi borghi (cfr. Capasso, *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli*, Napoli, 1883, pp. 43-46); sicchè non si comprende come il Campanella potesse scrivere un numero così lontano dal vero.

[3] Così nel Codice delle lettere, f. 50, e cfr. ed. D'Ancona, II, 256-7. Nell'altro manoscritto XIII. E. 53, f. 17, non si nomina Napoli: « perchè in una città saranno tante migliaia d'anime, et non fatica se non la quarta parte, et questi patiscono fatica assai, ecc. ».

contengono una sorta di critica concreta; ma è facile notare che, nè per la qualità dei fatti notati nè per il modo dell'osservazione, essi escono dal genere dei soliti lamenti che si trovano in tanti documenti di quel tempo, e di tutti i tempi.

Parrebbe talvolta che i concetti comunistici del Campanella fossero il pensiero di un veggente che, gettando lo sguardo sul gran secolo al finir del quale gli era toccato nascere, scorgesse disegnarsi il processo di una nuova storia, che doveva riuscire alla mutazione totale degli ordini presenti. In quel secolo, infatti, nasceva il mondo moderno, che, come la più radicale delle sue tendenze, produce ora il comunismo. E a chi volesse, alquanto sofisticamente, sostenere tale opinione, non mancherebbero argomenti. Il Campanella è tutto scosso dai grandi avvenimenti, che si sono succeduti nel suo secolo. « O se sapessi (è detto nella *Città del Sole*) cosa dicono per Astrologia e per li stessi Profeti nostri et Hebrei et d'altre genti di questo secolo nostro che ha più historia in cento anni che non hebbe il mondo in quattromila, et più libri si fecero in questi cento che in cinquemillia, e dell'inventioni stupende de la calamita e stampe, archibugi, gran segni dell'union del mondo »[1]. La scoperta del Nuovo Mondo è da lui continuamente ricordata. Nella *Monarchia di Spagna*: « L'ammirabile invenzione del Mondo nuovo (previsto da santa Brigida e chiaramente predetto da Seneca in *Medea* a punto con quei nomi e modi che si ritrovò, secondo lui dalle Sibille aveva inteso) ha fatto maravigliare il nostro emisfero tutto »[2]. E nella *Città del Sole:* gli spagnuoli « trovaro il resto del mondo, benchè il primo trovatore fu il Colombo nostro genovese, per unirlo tutto ad

---

[1] Cod. delle lettere, f. 78.

[2] *Monarchia di Spagna*, c. XXXI (*Opere*, ed. cit., II, 216).

una legge»[1]. — Il Lafargue è pronto a dire che il Campanella «esprimeva così, senza saperlo, in forma filosofica, l'imperioso bisogno della borghesia capitalistica, la quale non poteva svilupparsi economicamente se non colla formazione degli Stati nazionali, col distruggere le barriere interne, con l'abolire i privilegi locali e corporativi, col regolare la moneta ed unificare i pesi e le misure...»[2]. Ma pochi ne saranno persuasi, e tra questi pochi non sarò io: pel Campanella, imbevuto di profezie e predizioni astrologiche, pieno della propria missione provvidenziale di riformatore del mondo, tutto ciò ch'egli vedeva era segno dei prossimi rivolgimenti; e la scoperta dell'America e le invenzioni valevano innanzi al suo spirito quanto i terremoti, le pesti e la «congiunzione magna». Non faceva, e non poteva fare, una diagnosi delle condizioni del suo secolo, e dei germi di futuro svolgimento che portava in seno[3]. Egli aspettava l'aurea età felice, che doveva precedere la fine del mondo; e sentiva che, all'avvicinarsi di quella, la terra tremava.

IV

Ma la riforma del Campanella, nata nella sua mente, frutto del suo pensiero solitario, se non ha importanza nè

---

[1] Ms. citato, f. 78.

[2] LAFARGUE, l. c., pp. 488-9.

[3] Del resto, i concetti economici del Campanella erano alquanto poveri. Una diligente esposizione se ne ha in T. FORNARI, *Delle teorie economiche nelle provincie napoletane dal sec. XIII al MDCCXXXIV*, studî storici (Milano, 1882), pp. 165-191. È stato favoleggiato della sua amicizia con Antonio Serra, il quale avrebbe preso parte alla congiura campanelliana, e certo stava in carcere negli anni nei quali c'era anche il Campanella; ma, dopo le ricerche dell'Amabile, ciò non può più ripetersi. Il Serra era in carcere sotto l'accusa (vera o calunniosa che fosse) di falsa moneta.

come documento storico nè come indizio sociale, avrebbe tuttavia potuto forse dar luogo a un bizzarro episodio storico. Oramai è dimostrato che fine della congiura calabrese, per la quale tanti furono messi a morte e il frate patì ventinove anni di prigionia, era appunto l'attuazione delle idee espresse nella *Città del Sole*[1]. E la congiura non era poi cosa tutta da giuoco. Vi partecipavano frati, cavalieri, banditi, i Turchi: il Campanella aveva al fianco uomini di parola e d'intrighi, come fra Dioniso Ponzio; uomini d'azione, come Maurizio de Rinaldi, il capo « secolare » della congiura[2]. Al tempo stabilito, sarebbero entrati di notte in Catanzaro tre o quattrocento uomini armati, che avrebbero dato principio all'insurrezione; in caso di un primo insuccesso, si sarebbero ritirati sui monti, non facilmente dominabili dalle soldatesche; il movimento era concordato col contemporaneo arrivo dei Turchi, guidati dal bassà Cicala (trenta galere turche, non sapendo del fallito tentativo, si presentarono, infatti, il 13 settembre alla marina di Stilo); il danaro necessario si sarebbe trovato. Il Vicerè di Napoli sapeva ciò che diceva, quando scriveva a Madrid « essere stata misericordia divina l'averla scoperta in tempo ». Certo, i congiurati par che seguissero il Campanella presi

---

[1] Si veda, alla fine del vol. III dell'opera dell'Amabile, *I processi*, pp. 609-12, il confronto tra le idee esposte nella *Città del Sole* e quelle che risultarono sparse tra i congiurati. Il Falletti (*Del carattere di T. C.*, in *Rivista storica italiana*, 1889, p. 209 sgg.) sostiene la verità della tesi, che il Campanella addusse a sua difesa: che, cioè, la congiura fosse diretta a servir di « cautela » pel caso che avvenissero i profetati rivolgimenti e le invasioni dei Turchi: contra, si veda l'Amabile, *Del carattere di T. C.*, in *Atti dell'Acc. Pontan.*, vol. XX, p. 49 e sgg.

[2] Quando a Napoli fu giustiziato (4 febbraio 1600) Maurizio de Rinaldi, il residente veneto scriveva: « Le attioni fatte da costui, et vivendo et morendo, sono generalmente stimate di tanto momento, che da esse si possa far giudicio qual fossero stati i suoi progressi, se fosse riuscito l'effetto della congiura » (Amabile, *I processi*, II, 60).

dal fascino della sua persona, pieni di fede nelle sue doti meravigliose. Il Campanella e i suoi emissarî avevano detto che sarebbero accaduti rivolgimenti, che bisognava tenersi pronti, prender le armi, ritirarsi sui monti e fare una Repubblica per vivere in comune e serbar la generazione ai soli forti, indicando nei più minuti particolari il nuovo costume di vita; e quelli lavorarono al trionfo del frate colla speranza di toccare lo stato di felicità che ci faceva risplendere innanzi alle loro fantasie [1]. Comunisti non erano di sicuro; e, in tutte le deposizioni dei processi, è impossibile sorprendere traccia di sentimenti ed aspirazioni comunistiche tra i componenti della congiura: vi si trova solo la materiale ripetizione delle parole del frate: il Campanella, alludendo forse all'inferiorità dei suoi compagni, disse poi che «guastarono ogni suo pensier grande». Ma che cosa sarebbe accaduto, quando la congiura fosse scoppiata? Quale indirizzo avrebbe dato a essa l'intervento dei Turchi? E se i Turchi, com'era stabilito, si fossero contentati di aiutar la ribellione e di trarne alcuni vantaggi senza procedere a una conquista per loro conto, che cosa avrebbero fatto le popolazioni? Come avrebbero risposto al verbo del Campanella predicante la comunione dei beni? Il materiale d'uomini per un moto proletario non mancava nell'Italia meridionale, e in particolare nelle Calabrie: era lo

---

[1] Ecco un brano di dialogo fra il Campanella ed uno dei congiurati, secondo la confessione del Campanella: «La prima volta che esso fra Tommaso ne parlò con detto fra Giov. Battista fu l'anno passato de mese de Settembre 1598 in Stilo, conferendo certe conclusioni che esso fra Giov. Battista havea da tenere nel Capitolo». In queste conclusioni «trattò..... *de statu optimae Reipublicae*, et dicendoci Io la legge di quella, lui disse: 'volesse Dio che si trovasse, ma è quella di Platone che non si trovò mai'; et io le risposi che 's'haverà da trovare innanzi la fine del mondo per compir li desiderî humani del secolo d'oro, et che così era profetato...'» (AMABILE, *I processi*, II, 68).

stesso che forniva così grossi contingenti al brigantaggio. Quali fossero le condizioni dei sudditi dei baroni, si è udito dallo stesso Campanella; e forse più eloquentemente dicono poche note, che leggiamo nelle cronache del tempo. Apriamo i *Giornali* di Giuliano Passaro: « 1512. De lo mese di giuglio 1512 se revoltai una terra in Calabria nominata Martorano, et se revoltai contra lo Conte suo signore de casa de Jennaro, per causa che d. Conte era multo tiranno et male signore ». Ancora nello stesso anno: « De lo mese di decembre 1512 se revoltai una terra di Calabria nominata Santa Severina contro lo signore Andrea Carrafa suo patrone, per causa che detto signore era multo tiranno »[1]. Alcune decine di anni prima della congiura del Campanella, nel 1563, si era avuto in Calabria il caso di un fuoruscito, Marco Berardi, detto « Re Marcone », che aveva messo insieme in poco tempo un migliaio e mezzo di uomini, ed era mosso ad occupare la città di Cotrone. Re Marcone, brigante di grande stile, aveva istituito una sorte di governo: esigeva i pagamenti fiscali, ministrava giustizia, dava regolarmente le paghe ai suoi uomini, e metteva taglie sui capitani spagnuoli mandatigli contro. « Et avendo trovato un povero dottore di Cotrone, il Re Marcone gli ha fatto stracciare il privilegio che portava, e gliene ha fatto fare un altro, come quello fusse il suo regno »[2]. — Insomma, chi

---

[1] G. Passaro, *Giornali* (Napoli, 1785), pp. 184, 187.

[2] Si veda una lettera da Napoli 15 agosto 1563 pubblicata dal Palermo in *Arch. stor. ital.*, 1a serie, vol. IX, pp. 195-6, e Parrino, *Teatro dei vicerè*, ed. Gravier, I, 171. — Del Berardi discorre piuttosto a lungo David Andreotti, *Storia dei Cosentini* (Napoli, 1869), II, 256 sgg., il quale vuole che esso fosse un eretico luterano fuggito dalle carceri dell'Inquisizione, e racconta di lui parecchi particolari che hanno del romanzesco. L'Andreotti, scrittore non degno di molta fede, si riferisce a una cronaca del Frugali, che ho saputo esistere manoscritta in Cosenza presso un privato, ma della quale non ho potuto avere finora comunicazione. La fama di « Re Marco » è viva presso il popolo; e tra gli scheletri del cimitero del convento di San Francesco se ne addita uno come quello di lui.

guardi col desiderio della esperimentazione storica non può non rimpiangere che la congiura fosse stata scoperta prima dello scoppio. Sarebbe stato curioso vedere un tentativo di ordinamento comunistico nelle Calabrie del 1599. — Ma la congiura fu sventata a tempo; e agli ideali del Campanella mancò l'occasione di discendere nei fatti.

V

Rimane, dunque, la pura costruzione teorica, e questa conviene esaminare. A far da guida nei concetti politici del Campanella e a mostrarne le radici filosofiche, viene opportuno un altro libro, ch'è stato pubblicato anche in questi giorni, del dottor G. S. Felici, ch'è tanto ben fatto, quanto sono fatti male i due lavori che abbiamo esaminati di sopra. Il libro è intitolato: *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza italiana* [1]; e prende veramente un posto ragguardevole nella letteratura sul Campanella. Fondato sopra una conoscenza accuratissima delle opere del filosofo e della bibliografia dell'argomento, con continue riferenze alle dottrine degli altri rappresentanti del movimento filosofico italiano della Rinascenza, esso non lascia nulla da desiderare, neppure rispetto alla forma letteraria che si presenta nitida e ordinata, come si conviene a un contenuto così bene elaborato. Non essendo questa una rivista filosofica [2], non posso farne l'ampia recensione che meriterebbe; e debbo restringermi a dare un cenno solo della parte che concerne la politica del Campanella [3].

---

[1] Lanciano, Carabba, 1895.

[2] Il presente scritto fu pubblicato la prima volta, come ho avvertito, nell'*Archivio storico per le prov. napoletane*.

[3] Non avrei mai pensato che, nel ristampare dopo qualche anno

Su questo punto regna discordia tra i critici; e, se Bertrando Spaventa definì il Campanella « filosofo cattolico e sostenitore acerrimo della gerarchia », e, pei suoi tentativi di conciliazione tra il vecchio e il nuovo, lo chiamò « il filosofo della restaurazione cattolica » [1]; e il De Sanctis similmente giudicò, che, « in quel tempo che la monarchia assoluta si sviluppa nella Spagna e nella Francia col favore e l'appoggio del papato, egli era la voce dell'assolutismo europeo, e ci mettea una sola condizione, che quell'assolutismo fosse il potere esclusivo del papa, il braccio del papato », onde ritrovava in lui il principio di ciò che nel nostro secolo doveva riuscire al neoguelfismo [2], l'Amabile, invece, dopo avere ricostruito la biografia di lui, e avere riconosciuto che il suo carattere fu « quello di un simulatore continuo, perchè cospiratore continuo », venne a stabilire, esaminando le carte dei processi, che il Campanella aveva concetti politici riposti, la somma dei quali è raccolta nella *Città del Sole*. Rispetto a questa, gli altri scritti campanelliani debbono considerarsi semplici ripieghi, consigliati dalle condizioni di vita nelle quali il filosofo si trovò via via [3]. E tale interpetrazione difese gagliardamente contro il prof. R. Mariano, che cercò di riprendere la posizione dello Spaventa, e volle considerare la *Città del Sole* come un vago ideale di fantasia [4]. Il Felici, nel ritentare la questione,

---

il mio scritto, dovessi qui segnare che il mio caro e valente amico prof. Giovanni Sante Felici è morto, in giovane età, il 5 settembre 1897. E con lui sono cadute le molte speranze, che i primi frutti del suo vigoroso ingegno facevano sorgere.

[1] B. Spaventa, *Saggi di critica filos. e relig.* (Napoli, 1867), pp. 19, 25. Cfr. *Prol. e introd. alle lezioni di filosofia* (Napoli, 1862), pp. 64-70.

[2] F. de Sanctis, *Storia della lett. ital.*, II, 262-284.

[3] Amabile, opp. citt., *passim*, e specialmente *Campanella nei castelli*, II, 166-179.

[4] Mariano, in *Atti dell'Accad. Reale di Napoli, Sezione scienze morali e politiche*, vol. XXIII, pp. 156-163; cfr. Amabile, *Osservazioni* (Napoli, 1888), pp. 8-19.

crede necessario un esame più accurato delle opinioni religiose del Campanella, nel corso del quale gli accade anche di correggere taluna interpetrazione dello Spaventa e del Fiorentino.

Egli si rifà dall'esporre quale fosse il concetto preciso della mente nel Campanella, che in questo punto è in contrasto con lo stesso Telesio. La mente (riassumo brevissimamente) è la vera e specifica anima umana; e funzione fondamentale della mente è la religione naturale o innata. La religione naturale, nel corso della storia, è offuscata dalla religione addita, sopraggiunta, ossia dalle religioni positive. Il cristianesimo è la religione che più si accosta alla religione naturale, anzi, spogliato degli abusi, è la stessa religione naturale. Il Felici discorre a lungo del modo nel quale il Campanella concepisce il movimento della storia; e, pure escludendo ch'egli abbia intuito la legge del progresso, come altri (il Mamiani) aveva affermato, viene alla conclusione ch'egli sorpassi la teoria dei circoli storici, concependo i particolari circoli storici come inclusi in un circolo più ampio, che deve ricondurre l'umanità a una forma perfetta di convivenza sociale. Questa forma perfetta è la teocrazia, che reggerà i popoli uniti in una sola famiglia al lume della religione naturale [1].

Posta tale concezione della religione e dello svolgimento sociale, al Felici sembra che il Campanella non sia, come parve all'Amabile, un novatore sostanzialmente contrario alla Chiesa, quantunque non possa dirsi punto il filosofo

[1] In questo modo di considerare la religione rispetto alla società sta la vera ragione dell'avversione del Campanella al Machiavelli, pel quale ultimo la religione era semplice astuzia di governo. Si veda principalmente *Atheismus triumphatus* (ed. di Parigi, 1636), pp. 226-252. Il Lafargue non mancherebbe di dire, che l'odio del Campanella contro il Machiavelli rappresentava la ribellione dell'etica proletaria contro l'etica borghese.

della restaurazione cattolica. La sua aspirazione era la religione naturale, o, ch'è lo stesso, il cristianesimo spogliato degli abusi; e il papato era chiamato a darle compimento. Così il riformatore della *Città del Sole* è sostanzialmente di accordo col politico che escogitava ogni sorta di mezzi per fondare sulla terra la universale monarchia del papato.

Veramente, qualche osservazione si potrebbe muovere anche a codesta conclusione. Il punto d'accordo tra le idee del Campanella e il papato sarebbe dato dalla religione naturale, ossia dal cristianesimo spogliato degli abusi. Ma era codesto un punto d'accordo? Dove il Campanella intendeva fermarsi nella riforma degli abusi? Bisogna riporre, per esempio, tra essi anche la fede nella divinità di Cristo, che egli certo non accoglieva nel suo cuore? E non sembra quasi un'ironia l'idea di un papa, razionalista o deista, sommo pontefice della religione naturale? — Una delle due: o il Campanella, nell'immaginare la possibilità di quell'accordo, simulava; e allora si torna alla tesi sostenuta dall'Amabile. O non simulava, e allora resta il semplice problema, piuttosto psicologico che logico, come mai egli potesse fare a sè stesso la curiosa illusione che la teocrazia, da lui sognata, fosse qualche cosa di sostanzialmente identico col papato, istituzione storica? come mai nel suo animo non entravano in contrasto due cose, che, nella realtà, erano di certo in contrasto? — Ma in questo ginepraio non occorre cacciarsi, tanto più che, per opera particolare del Felici, si sa ormai quel che più premeva: il contenuto preciso dell'ideale religioso-sociale del Campanella. A noi importa poco indagare se il papa che doveva metterlo in atto fosse il Metafisico della *Città del Sole* (lo stesso Campanella), ovvero un papa eletto di conclave, un Clemente o un Urbano VIII; e quanta buonafede il Campanella portasse nell'affermare questa seconda cosa.

VI

Principale regola di vita nel reggimento teocratico, governato dalla Metafisica o dalla Religione, è la comunità dei beni. Il Campanella difende il comunismo coi soliti argomenti: dalla proprietà privata prende origine l'egoismo (l'« amor proprio »), e da questo tutti gli altri mali sociali; l'abolizione della proprietà genera la fratellanza (l'« amor comune »).

« Dicono essi (scrive nella *Città del Sole*) che tutta la proprietà nasce dal far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio che, per sublimare a ricchezza e dignità il figlio o per lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace pubblico se non ha timor sendo potente, o avaro et insidioso o hipocrito, s'è impotente; ma, quando perdono l'amor proprio, resta il comune solo »[1]. E si studia di rispondere alle vecchie obiezioni di Aristotele e di altri contro il comunismo dei beni.

Egli conosceva la storia di tutte le forme del comunismo, così teorico come pratico: dalla repubblica platonica alle opinioni dei padri della Chiesa, e via via fino all'opera geniale del predecessore suo grande, Tommaso Moro, alla quale più direttamente si riferisce[2]; dal primitivo comunismo cristiano a quello delle sètte eretiche antiche e recenti. Della vita dei primi cristiani dice: « La comunanza dei beni fu stabilita sotto gli apostoli, secondo testifica san Luca e san Clemente; e in Alessandria si è osservato lo stesso modo di

---

[1] Ms. cit., f. 6.

[2] « In nostro favore sta l'esempio di Tommaso Moro, martire recente, che scrisse la sua repubblica *Utopia* imaginaria, sul cui esempio noi abbiamo trovate le istituzioni della nostra ». (*Quest.*, ed. D'Ancona, II, 288).

vivere sotto san Marco, come testificano Filone e san Girolamo. Tale fu la vita del clero fino ad Urbano I ed anche sotto sant'Agostino; e tale è ora la vita dei monaci, che san Grisostomo desidera, come possibile, introdotta in tutta la città di Costantinopoli, e ch'io spero doversi in futuro realizzare dopo la ruina dell'Anticristo, come nei miei profetali »[1].

Le opere di Gioacchino di Fiore furono stimolo alle sue speranze di rinnovamento, e le ricorda di frequente tra le autorità che cita in sostegno nel processo. Ripensa anche a Giovanni Huss, che « nega potersi possedere qualche cosa in particolare »[2]. Intorno agli Anabattisti si esprime con cautela, ma con lode: « Vivono in comune, che, se ritenessero i veri dogmi della fede, più profitterebbero in questo modo di vita; e volesse il cielo che non fossero eretici e praticassero la giustizia come noi professiamo, chè sarebbero un esempio della sua verità: ma non so per qual stoltezza rifiutano il migliore »[3]. Ed è notevole la sua simpatia per Francesco d'Assisi, al quale in un sonetto, dopo aver detto:

> Ma chi all'amor del comun padre ascende
> tutti gli uomini stima per fratelli,
> e con Dio di lor beni gioia prende —,

si rivolge con questa semplice apostrofe, così piena di tenerezza:

> Buon Francesco, che i pesci anche e gli uccelli
> frati appelli (o beato chi ciò intende!):
> nè ti fur, come a noi, schifi o rubelli![4]

Il Lafargue vuole anche che il Campanella avesse notizie, dalle relazioni dei viaggiatori, circa le istituzioni comuni-

---

[1] *Questioni*, ed. cit., II, 291.
[2] *Questioni*, ed. cit , II, 294.
[3] *Questioni*, ed. cit., II, 292.
[4] *Poesie filos.*, in *Opere*, ed. cit., I, 28.

stiche dei popoli selvaggi; ma di ciò non si ha nessuno indizio, neanche nelle *Questioni*, dove raccogliendo, si può dire tutta la letteratura dell'argomento, non avrebbe mancato di discorrerne [1]. Nelle sue opere sono parecchi accenni ai costumi di popoli selvaggi, ma non già a istituti comunistici [2].

Salvo tale pienezza di erudizione storica, niente di veramente nuovo e importante è nel suo comunismo, che, in certo senso, è inferiore a quello del Moro, perchè non ha la posizione centrale ed essenziale per l'ordinamento della società, che il Moro riconosce alla forma della proprietà [3].

---

[1] Lafargue, op. cit., pp. 503, 504. Cita a prova i nomi di padre e figlio, fratelli e sorelle, che si davano tra loro gli abitanti della *Città del Sole*: « il che non è uscito dal suo capriccio, perchè si è ritrovato presso le orde australiane, e probabilmente così Platone come il Campanella hanno ricavato il fatto da notizie di viaggiatori ». Da costumi dell'impero degl'Incas nel Perù avrebbe tolto le cerimonie che accompagnano la coltivazione della terra, il culto del Sole, e il nome stesso del suo Stato.

[2] L'ipotesi, che il Campanella avesse conoscenza della costituzione degli Incas del Perù, è anche messa innanzi da G. De Greef, *L'évolution des croyances et des doctrines politiques* (Bruxelles-Paris, 1895), pp. 161-2 *n*. Il quale, su notizie fornitegli dal Réclus, fa notare che se l'opera di Garcilaso da la Vega fu pubblicata per la prima volta nel 1609-1617, la *Chronica del Peru nuevamente escrita* di Pedro de Cieza de Leon era stata già pubblicata ad Anversa nel 1554, e, tradotta in italiano, a Roma nel 1555 e a Venezia nel 1560; e di nuovo, *Historia delle nuove Indie occidentali*, Venezia, 1576. Il Campanella doveva certo conoscerla; come anche egli fu senza dubbio in relazione con viaggiatori spagnuoli e italiani, i cui racconti erano sparsi nel pubblico. « Ceci n'implique pas — soggiunge il De Greef — que les utopies socialistes de Campanella n'aient pas eu des facteurs internes; ceux-ci restent au contraire le plus importants; mais, dans notre hypothèse, le Pérou, au commencement du XVII siècle, aurait exercé sur les publicistes européens, Campanella par exemple, la même influence que l'Angleterre sur Montesquieu et Voltaire, la Suisse sur J.-J. Rousseau, et toutes deux avec le Républiques américaines et les formes communautaires primitives sur la démocratie contemporaine ».

[3] Pel Moro, in una sola cosa è l'origine di tutti i mali della nostra società (ed. Daelli, p. 32); definisce gli Stati « una congiura di ricchi, la quale tratta dei proprî comodi » (p. 86).

Il Sigwart loda il sistema comunistico del Campanella come fondato con profondità filosofica e svolto con piena conseguenza [1]; ma non è gran lode, perchè nelle discipline politiche, come in ogni campo speciale di studî, quel che conta è l'idea o la scoperta nuova, non il merito di ragionarla formalmente con generali principî filosofici. Altri ancora (per es., il Malon) ammira il cosmopolitismo del Campanella, « qui devançait les temps » [2]; ma quel cosmopolitismo, anzichè avanzare i tempi, guardava all'indietro, verso le idee medievali dell'Impero universale. Di particolari pregi relativi allo studio del concetto economico della proprietà privata e del comunismo non è poi da parlare, per le ragioni esposte di sopra.

Più originale è, senza dubbio, l'ordinamento della generazione, che, accanto al comunismo dei beni, forma il secondo sostegno della sua Repubblica ideale. E infatti, nei processi, le due affermazioni principali, che ritornano sempre in bocca ai congiurati, sono: la vita in comune, e la generazione serbata ai forti. Anche nella *Monarchia di Spagna* egli non lascia di escogitare modi coi quali si possa ottenere, da ventre di donna, un valente re di Spagna; e ai vicerè raccomanda di «copulare», per produrre l'unione degli animi, donne spagnuole con uomini italiani, e all'inverso. Non si può sconoscere alcunchè di giusto in fondo all'esigenza ch'egli esprime vivacemente nelle parole: «Noi, affaticandoci pel miglioramento delle razze dei cani e dei cavalli, totalmente trasandiamo quella degli uomini». Il problema della generazione e della popolazione è ancora di quelli pei quali i teorici non vedono via sicura; ma la soluzione proposta dal Campanella si fa notare, più che per altro, per la sua bizzarria. Egli, per l'appunto, tratta

---

[1] Sigwart, op. cit., p. 158.
[2] B. Malon, *Social. intégral* (Paris, 1890), I, 115.

la razza umana come cavalli e cani, sembrando dimenticare che gli incrociamenti dei cavalli e dei cani sono regolati dalla costrizione degli uomini, e che, per quelli degli uomini, l'allevatore non si è ancora trovato (se pur non debba esser *Mor*, il ministro del dicastero dell'*Amore* nella sua Repubblica ideale).

L'ordinamento politico è appena accennato; e il Sigwart ha notato giustamente che non s'intende con chiarezza in chi propriamente risieda il potere dello Stato, se nell'Assemblea o nel Metafisico [1]. L'ufficio del sommo reggente o Metafisico, e quelli dei suoi tre ministri, sarebbero dovuti essere regolati, a quanto sembra, da una specie di successione dinastica, non del sangue, ma dell'intelligenza: i quattro sapienti avrebbero designato anticipatamente i loro successori. Circa il governo della sapienza e dei sapienti, solo chi si contenta di somiglianze esteriori può vederci qualche cosa di simile al concetto moderno del governo tecnico. Il governo dei sapienti (che, del resto, è di provenienza platonica), come l'obbligo del lavoro e simili, non hanno il significato pregnante, che si potrebbe esser tentati di attribuir loro, ma sono ovvie costruzioni intellettuali e morali. Più rilevanti le idee del Campanella sull'educazione, in opposizione al modo pedantesco nel quale soleva intendersi ai suoi tempi. Ma, in generale, si è assai esagerato nell'affermare che quel libriccino del Campanella abbondi di pensieri nuovi e di gran peso: il Felici, che pur muove da questo preconcetto favorevole, ma ch'è per disposizione mentale assai cauto e temperato, nel criticare uno per uno i concetti della *Città del Sole* finisce col poterne indicare assai pochi, che abbiano qualche importanza; dopo di che, ci lascia alquanto freddi la sua conclusione, che il Campanella fu « non che uomo nuovo,

[1] SIGWART, op. cit., p. 167.

profeta dei tempi nuovi »[1]. — Essendo la costruzione del Campanella fondata sulla conoscenza di tutta la letteratura politica[2] e delle storie, non è meraviglia che, in molti particolari, le istituzioni dei suoi Solari siano semplici reminiscenze, di svariata origine: non poche derivano da Platone, e dai costumi spartani e romani; dalla chiesa cattolica toglie la confessione auricolare, e via discorrendo. Il Campanella, come tutti i riformatori entusiastici, aveva una visione così precisa del nuovo Stato immaginario, da saper determinare anche le fogge del vestire che avrebbero adottate i suoi uomini dell'avvenire[3]; e che questo fosse un argomento prediletto nei suoi discorsi coi congiurati si vede dal fatto, che nelle deposizioni dei processi si parla spesso della « tabanella bianca » e del « coppolicchio » a forma di turbante turco, che si sarebbero portati nella « repubblica di fra Tommaso »!

Ma qual è poi il valore politico dell'ideale del Campanella? Con quali mezzi egli credeva che potesse tradursi in pratica? Sta bene ch'egli vanti la sua repubblica come più perfetta di tutte le altre fin'allora ideate, perchè era dedotta dalla dottrina delle « primalità ». Ma l'opera del politico consiste, non già nelle costruzioni più o meno ingegnose e di bella apparenza, ma nel trovare i punti di

---

[1] Op. cit., in fine dell'ultimo capitolo.

[2] « E finalmente tutti i difetti che si sono notati nelle repubbliche di Minosse, di Licurgo, di Solone, di Caronda, di Romolo, di Platone e di Aristotele e di altri autori, nella nostra repubblica, a chi ben vi guarda, non si trovano... » (*Questioni*, ed. D'Ancona, II, 290).

[3] « Vesteno dentro camicia bianca di lino, poi un vestito ch'è giubbone e calze insieme senza pieghe et spaccato per mezzo del lato e di sotto et di poi imbottonato et arriva la calza sino al talone, a cui si pone un pedal grande come bolzacchino, e la scarpa sopra: e son ben attillate che, quando si spogliano la sopraveste, si scorgono le fattezze della persona... » (Ms. cit., f. 68 t.º; cfr. l'altro ms., f. 12).

congiungimento tra l'ideale e la realtà. E la ragione, per la quale le utopie hanno scarso interesse nella scienza politica, sta appunto in ciò, che le vie dell'attuazione o sono taciute o fantasticamente tracciate [1]. Ora, fra tutti gli utopisti, chi più utopista del Campanella? Il quale, quando non contava sugli astri, escogitava espedienti politici che non possono non sembrare stravaganti. È stato spesso affermato che ciò proveniva dalla sua condizione di frate, dalla poca sua pratica delle cose del mondo [2]; ma il Campanella stesso diceva che non i monaci valenti, ma solo i volgari, ignorano il mondo [3]; ed egli in ispecie, trabalzato da giovane di città in città, ne aveva avuto esperienza abbastanza larga; e, a ogni modo, libri come la *Monarchia di Spagna* riboccano di conoscenza diretta del mondo reale [4]. Più esatto forse sarebbe dire che la sua testa immaginosa trasformava i fatti e attribuiva loro virtù e qualità che non avevano [5].

---

[1] L'*Utopia* del Moro non sembra giuoco letterario, com'è stata di solito considerata, ma ideale seriamente sentito; e il Kautsky sostiene che il Moro vedeva la via di una possibile attuazione nell'opera di un sovrano assoluto. Recentemente G. Louis, *Thomas More und seine Utopia* (Berlino, 1895, progr.), torna a negare all'*Utopia* del Moro valore politico, ne mette in rilievo i lati scherzosi, afferma che rappresenta un ideale statico, non dinamico (*der Ruhe*, non *des Strebens*), come la poesia pastorale.

[2] Già il Sudre, *Hist. du communisme* (Bruxelles, 1850), p. 176: «On sent, en le lisant, que Campanella n'est pas sorti de l'enceinte du cloître et qu'il n'a vu les hommes qu'à travers l'étroite ogive de sa cellule». Anche il Lafargue ripete le stesse cose.

[3] «Nè i monaci si privano di questi beni (la conoscenza del mondo), mutando spesso città e provincia, nè l'ignoranza dell'esperienza si dà a vedere nei migliori monaci, ma solo nei volgari» (*Questioni*, ed. D'Ancona, II, 293).

[4] Non riesco tuttavia a scorgere l'importanza politica, che in quel libro ritrova il Sigwart, l. c., p. 173.

[5] Il Gothein, che citeremo più oltre, afferma che il Campanella abbia guardato al Nuovo Mondo, come a campo opportuno di esperimento. Ma ignoro sopra qual documento fondi quest'affermazione,

Tutto sommato, l'interesse della *Città del Sole* si riduce principalmente all'essere una delle espressioni del bisogno, continuamente risorgente nel corso dei secoli, di vagheggiare istituzioni sociali astrattamente razionali; tra le quali, posta la razionalità, non può mancare, in prima linea, l'eguaglianza dei diritti e dei doveri, con l'abolizione della proprietà privata, causa di perturbamento.

Come opera letteraria, è comune e giusto giudizio che essa non sostenga il confronto con l'*Utopia* del Moro.

Nello scritto dell'umanista inglese, si ammirano una plasticità artistica, una vivacità ed arguzia di stile, dalle quali era lontano il frate calabrese, che aveva anch'esso la sua scintilla artistica, ma d'altro fuoco. Il dialogo è tra un Hospitalario ed un Marinaio genovese, che restano un interrogatore e un risponditore, un *A* e un *B* qualsiasi; nessuna messa in scena, nessuna motivazione. S'introduce secco secco con un: «Dimmi, per gratia, tutto quello che t'avvenne in questa navigazione...». E finisce, non meno bruscamente: «Aspetta, aspetta». — «Non posso, non posso» [1].

Un'altra ricerca, che non è ancora stata fatta compiutamente, concerne la fortuna letteraria della *Città del Sole*,

---

secondo la quale il Campanella avrebbe preceduto (nel campo delle idee, se non dei fatti) gli owenisti, i fourieristi e i cabetisti, esperimentatori in America.

[1] È noto che la *Città del Sole* fu scritta nel 1602 in lingua italiana, verso il 1613 tradotta in latino, nel 1623 pubblicata dall'Adami a Francoforte, e poi di nuovo dall'autore nel 1636 in Parigi. L'edizione italiana, più volte ristampata in questo secolo, è traduzione dall'edizione latina. Il testo originale italiano è ancora inedito in parecchi manoscritti, e presenta non poche e non insignificanti varietà. Intorno ad esso Amabile, *Il codice delle lettere*, pp. 30-33, *I processi*, II, 300-305, *Campanella nei cast.*, I, 156-7, dove si vale dei due manoscritti italiani da me adoprati; e Felici, l. c., pp. XXVI-XXVIII, che tiene presente un codice Casanatense (n. 1587).

e la efficacia che esercitò sugli utopisti e i riformatori dei secoli seguenti. Il Sigwart ci dà notizia di alcuni effetti prossimi degli scritti del Campanella in Germania; dove, com'è noto, furono per la prima volta pubblicate le sue poesie e le opere politiche, per cura del tedesco Tobia Adami. Un amico dell'Adami, il Bezold, tradusse in tedesco la *Monarchia di Spagna*; un altro, Giovan Valentino Andreä, allora diacono in Vahingen sull'Enz [1], alcune poesie; e, ancor prima che fosse edita la *Civitas Solis* (1623), avendo avuta occasione di leggerla sul manoscritto, nel 1620 ne pubblicava un'imitazione col titolo: *Reipublicæ Christianopolitanæ descriptio*. In quest'opera le idee del Campanella sono sottomesse a una riforma: l'autore moveva dalla concezione pietistica, e nella sua repubblica regna il disprezzo pei beni della terra, onde vengono a mancare gli stimoli al lavoro e al sapere, che pur si fan vivi in quella del Campanella. L'Andreä (dice il Sigwart, da cui togliamo la notizia di questo libro) idealizzava la comunità piccolo-borghese del pastore evangelico. In luogo del gran Metafisico governa un triumvirato, composto di un teologo, di un giudice e di un dotto. Rigetta l'ordinamento sessuale del Campanella, conservando il matrimonio, ed accetta la comunanza dei beni. Ma il suo comunismo è l'umiltà e temperanza cristiana, è una virtù di uomini moralmente perfetti, e non già un istituto intrinsecamente necessario alla buona convivenza sociale, come nel Campanella [2].

Assai interessante, se fosse vero, sarebbe quel che asserisce un recente scrittore: che la *Città del Sole* venne attuata dai Gesuiti nello Stato del Paraguay. I Gesuiti

---

[1] Su Johan Valentin Andreä, si veda la *Allgem. Encyclop. der Wissenschaften und Künste*, di Ersch e Gruber (Leipzig, 1820), IV parte, pp. 33-4. All'Andreä si fa risalire, ma forse a torto, l'istituzione della società dei Rosa-Croce.

[2] Sigwart, op. cit., I, 174-77.

(dice il Gothein, che è lo scrittore al quale alludo [1]) avevano in comune col Campanella la tendenza a riformare la Chiesa cattolica, accogliendo in essa gli elementi della cultura moderna; e lo Stato del Paraguay risponde, nel generale e in molti piccoli particolari, alla *Città del Sole*. Ivi, il lavoro stimato e praticato da tutti, l'esclusione dei mezzi di pagamento, la cura dello scambio dei beni affidata allo Stato, la completa abolizione della proprietà privata, le coltivazioni, gli opificî e i magazzini in comune, la distribuzione sociale dei mezzi di sussistenza, e via. Come nella *Città del Sole*, gli abitanti andavano ai lavori della campagna in gruppi, a bandiera spiegata e con musica alla testa. Nella *Città del Sole* l'ammissione degli stranieri era assai difficile; e dallo Stato dei Gesuiti erano addirittura esclusi. È impossibile non pensare a un'efficacia delle idee del Campanella su quell'opera dei Gesuiti; tanto più che due gesuiti italiani, Cataldini e Maceta, furono quelli che disegnarono le costituzioni introdotte nel Paraguay. Ma il Gothein stesso s'avvede, benchè nol dica chiaramente [2], dell'incongruenza di date fra il tempo in cui fu pubblicata l'opera del Campanella e il principio delle missioni gesuitiche, che risale al primo decennio del secolo decimosettimo; e cerca di prevenire la difficoltà dicendo che: «se anche i due Gesuiti non ebbero notizia

---

[1] D.r E. GOTHEIN, *Der christlich-sociale Staat der Jesuiten in Paraguay* (Leipzig, 1883: nelle *Staats-und socialwissenschaftliche Forschungen* dello SCHMOLLER, vol. IV, fasc. IV). — Anche il LORIA, *Problemi sociali contemp.*, pp. 65-66: «Tommaso Campanella, frate napoletano, nella sua *Città del Sole*, vagheggia una costituzione comunista che plasmerebbe la società umana sul modello di un chiostro, e che venne applicata (!), alcuni secoli dopo (!!), dai Gesuiti nei loro stabilimenti del Paraguay. Anche Giordano Bruno difende l'ideale comunista (?), mentre Tomaso Moro riproduce (?) la *Repubblica* di Platone nella sua *Utopia*».

[2] È da notare, nella dissertazione del GOTHEIN, la completa mancanza di date.

dell'opera del loro compatriota, tuttavia il loro disegno nacque dalla stessa radice, e la concordanza prova quanto siffatti pensieri fossero proprî agli uomini appartenenti al periodo del massimo impeto della Controriforma ». Il Gothein intende di certo non dei pensieri comunistici, ma di quelli del regolare autoritariamente la vita delle società. Senonchè le somiglianze notate o sono affatto superficiali o cadono su cose intrinseche a qualsiasi ordinamento comunistico, senza le quali esso non sarebbe. E, per contro, nello Stato dei Gesuiti non si nota nessuna delle istituzioni caratteristiche del Campanella, come il regolamento sessuale, la partecipazione delle donne alle guerre, i metodi educativi, e altri [1]. Il colpo di grazia poi tale congettura lo riceverebbe dal tentativo recente di spiegare lo Stato dei Gesuiti, non più come sperimento storico ed applicazione di disegni prestabiliti, ma come semplice accomodamento dei Gesuiti alle abitudini comunistiche delle tribù selvagge dei Guarani. I Gesuiti istruivano i selvaggi nel lavoro dei campi; e il loro preteso comunismo campanelliano si riduceva a un savio sfruttamento capitalistico, che era, per l'Ordine, fonte di ricchi proventi [2].

Non si può dire che la *Città del Sole* avesse, nel secolo decimosettimo, la voga e diffusione che ebbe, nel secolo precedente, l'*Utopia* del Moro. Dopo le edizioni che se ne fecero in vita dell'autore, non se ne conosce se non un'altra di Utrecht del 1643. Sotto l'aspetto letterario (nè altro interesse quel libro suscitava fuori del letterario), l'invenzione e il latino del frate si giudicavano, come abbiamo detto, in-

---

[1] Si veda un articolo di K. Kautsky, *Zukunftsstaaten der Vergangenheit*, nella *Neue Zeit*, a. XI, vol. I, 1892-3, n. 21 e 22, p. 653 sgg., spec. a p. 684 sgg.

[2] Tale è l'opinione sostenuta dal Kautsky, l. c., ma che già nel secolo passato era stata proposta in certo modo dal Raynal, il quale pensava che i Gesuiti avessero preso a modello le istituzioni degli Incas.

feriori a quelli del Moro [1]. Cadde poi quasi in perfetto oblio nel secolo decimottavo [2].

Una rifioritura d'interesse per la *Città del Sole* si ebbe intorno al 1840, nel qual tempo furono pubblicate due edizioni di una traduzione italiana di essa, ristampata poi dal D'Ancona nel 1854 e da Eugenio Camerini nel 1863 presso il Daelli; e due traduzioni francesi [3]. Il Sudre mette ciò in relazione, giustamente, col nuovo comunismo utopistico della prima metà del nostro secolo [4]. In uno degli utopisti di quel tempo, nel tedesco Weitling (che procedeva con certo eclettismo nelle sue costruzioni), il Marlo nota come imitazione dal Campanella il governo dei filosofi. [5] Senonchè l'andar ricercando nei libri degli utopisti le tracce del Campanella è opera non solo assai incerta, ma poco concludente, perchè, dato l'indirizzo razionalistico costruttivo, le somiglianze si spiegano, e, se pure taluno ha imitato, non ce ne sarebbe stato forse bisogno.

Quel ch'è certo, di un'efficacia della *Città del Sole* sullo

---

[1] Cfr. per tutti J. Bruckeri, *Hist. critica phil.*, IV, Pars altera, pp. 143-144; e i giudizî raccolti nel Cyprianus, *Vita*, pp. 156-158.

[2] Il Sigwart, p. 151, dice che il Campanella fu il vero padre dei romanzi utopici, perchè dopo di lui, e non dopo l'*Utopia*, si seguirono senza interruzione: osservazione che in verità non sembra ben fondata.

[3] Del Villegardelle e di G. Rosset, quest'ultima pubblicata nel libro della Colet. — È notevole per la voga del Campanella in quel tempo la menzione che di lui fa George Sand, *La Comtesse de Rudolstadt* (séguito di *Consuelo*), II, 318: « Lis donc Trismegiste et Platon, et ceux qui ont médité après eux sur le grand mystère. Dans ce nombre je te recommande le noble moine Campanella, qui souffrit d'horribles tortures, pour avoir rêvé ce que tu rêves, l'organisation humaine fondée sur la vérité et la science ». Nel 1885, H. Morley raccolse in un volume inglese quattro Utopie, tra le quali la *Città del Sole*, traduzione da Th. W. Halliday, ma con parecchie mutilazioni (si veda una nota nella *Geschichte des Sozialismus*, p. 492).

[4] Sudre, l. c., p. 181.

[5] K. Marlo, *Untersuchungen uber die Organisation der Arbeit* (2a ediz., Tubingen, Laupp, 1884), vol. II, p. 571.

svolgimento del socialismo moderno non si può parlare se non in questo senso negativo: che l'opera campanelliana appartiene a quel gruppo di costruzioni fantastiche, alle quali il socialismo moderno ha guardato per rigettarne il punto di partenza. Aver contribuito a suscitare il discredito delle utopie: ecco la sola efficacia che il Campanella, con gli altri utopisti, può rivendicare. E, in questo senso, la sua ideale costruzione non è stata vana [1].

VII

Ma, se il Campanella come filosofo appartiene al passato e come riformatore sociale è piuttosto bizzarro che originale e il fondo delle sue idee ci rimane estraneo, la sua personalità, così ricca, così esuberante, ci attrae sempre. Le idee non erano per lui freddo prodotto dell' intelletto, ma cosa sentita, voluta, vissuta. A questa intensità passionale dette sfogo nei rozzi e vigorosi versi italiani, che andò via via componendo, per la maggior parte nel carcere [2]. Versi «più con la naturalezza calabrese che con la eleganza toscana adornati», come diceva il loro primo editore, il tedesco Adami; ma che, per la semplicità robusta delle immagini e delle espressioni, hanno proprio quel carattere che noi siamo soliti di chiamare dantesco. Agli

---

[1] Sulle relazioni tra il socialismo utopistico ed il socialismo moderno, e il passaggio del primo al secondo, si veda il libro dell'ENGELS, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (3ª ediz., Stuttgart, Dietz, 1894), p. 274 sgg.

[2] Oltre la *Scelta* dell'Adami (ristamp. dall'Orelli, dal Leoni e dal D'Ancona, e in parte trad. in tedesco dall'Andreä e dallo Herder, e ora dal Gothein, e in francese dalla Colet), si vedano le poesie inedite pubblicate dall'AMABILE, nel vol. III dell'opera *I processi*, pp. 549-81. [Delle *Poesie* ha dato ora una edizione completa e critica il Gentile, Bari, Laterza. 1914].

occhi del poeta, tutto l'universo appariva animato: il Sole era il volto di Dio, pompa e suprema face; e con parola commossa ne celebrava l'opera nella natura:

> Tu sublimi, avvivi e chiami a festa novella
> ogni segreta cosa, languida, morta e pigra...
> Esca io dal chiuso, mentre al lume sereno
> d'ime radici sorge la verde cima.
> Le virtù ascose nei tronchi d'alberi in alto,
> in fior conversi, a prole soave tiri.
> Le gelide vene ascose si risolvono in acqua
> pura, che sgorgando tutta la terra riga.
> I tassi e ghiri dal sonno destansi lungo;
> a minimi vermi spirito e moto dài.
> Le smorte serpi al tuo raggio tornano vive...

Così, il mare gli appariva come sangue della terra:

> Sangue ti posso dir che nutre e viene,
> va tra le vene...

Pieno della propria missione mondiale, il Campanella sentiva di avere ricevuto «sette monti, arti nuove e voglia ardente», come segno di predestinazione e forze di attuazione; e alla sua «settimontana testa»[1], apportatrice di tanta opera, si rivolgeva con alta intonazione, quasi di riverenza:

> Tre canzon, nate a un parto
> da questa mia settimontana testa,
> al suon dolente di pensosa squilla...

---

[1] La «settimontana testa» (dalle sette prominenze) del Campanella si può vederla nella ricostruzione che ne fece fare l'Amabile in un busto in bronzo, ch'egli legò al Museo di S. Martino di Napoli.

Egli era venuto a combattere i tre vizî, la « trina bugia »,

sotto cui tu piangendo, Mondo, fremi.

Il vero dominatore (diceva) non è chi ha gran dominio di terre, ma chi è tutto pieno di bontà, di sapienza, di valore, di Gesù, Pallade e Marte,

benchè sia schiavo, e figlio di bastaso [1].

E a petto a lui, sapiente e sovrano per diritto di ragione, che cosa erano i sovrani della terra?

Principi finti, contro i veri, armati.

Nella miseria e ignoranza universale, la sua riforma era un lume di speranza:

Stavano tutti al buio, altri sopiti
d'ignoranza nel sonno, e i sonatori
pagati raddolciro il sonno infame;
altri vegghianti rapivan gli onori,
la roba, il sangue, e si facean mariti
d'ogni sesso, e schernian le genti grame.
Io accesi un lume...

Nel carcere, la fede nei proprî ideali non gli venne mai meno, e ripeteva a sè stesso:

E, perchè taccia il vero, in carcer tetro
io sto; ma con san Paolo e con san Pietro
canto un occulto metro,
che nel secreto orecchio alle persone
la campanella mia fa che risone:
— Ch'or l'Eterna Ragione
pria tutti i regni uman compogna in uno,
che renda il caos tutte cose all'uno.

---

[1] « Bastaso »: bastagio, facchino.

E immaginava il trionfo, e udiva, talora, risonare le grida di «Viva, viva Campanella!». E sospirava:

> Oh voglia Dio ch'io arrivi a sì gran sorte,
> di veder lieto quel famoso giorno,
> ch'ha a scompigliar i figli della Morte!

Può dirsi che non il Campanella riformatore e comunista, ma il Campanella poeta della riforma e del comunismo, è per noi ancora vivo. L'alto ideale di giustizia e di felicità umana da lui vagheggiato ci sta innanzi con la forza di una aspirazione e visione poetica [1].

Ottobre 1895.

---

[1] Anche di recente è stato pubblicato uno studio sul *Campanella poeta*, dovuto allo stesso Gothein, autore dello scritto sullo Stato dal Paraguay (*Th. Campanella, ein Dichterphilosoph der ital. Renaissance*, nella *Zeitschr. für Kulturgeschichte* dello Steinhausen, Berlino, vol. IV, N. S., pp. 50-92. Ma il Gothein (ch'è anche autore di un libro egregio sullo svolgimento della cultura nell'Italia meridionale) non par che abbia la mano felice nel trattare del Campanella. Egli, il quale pure afferma che gli scrittori italiani che hanno studiato il Campanella, sono stati piuttosto panegiristi che critici obbiettivi, dà prova di non conoscere codesti scrittori, come si vede dagli errori della parte biografica (cfr. spec. pp. 58, 63-4, 86, ecc.). E nello studiare le poesie, non gli era lecito prescindere dalle indagini sulla cronologia e dal comento storico di esse, per opera dell'Amabile. Del resto, lo scritto del Gothein è specialmente notevole per le accurate e belle versioni metriche, che offre ai tedeschi, di parecchie poesie campanelliane.

LA « CITTA' DEL SOLE »

SECONDO L'INEDITA REDAZIONE ORIGINALE [1]

I

L'UFFICIO DEL « SAPIENZA »

(dal *Codice delle lettere*, ff. 65-6).

Il Sapienza ha cura di tutte le scienze e delli dottori e magistrati, dell'arti liberali e mechaniche, e tien sotto di sè tanti officiali quante sono le scienze. Ci è l'Astrologo, il Cosmografo, il Geometra, il Fisico, il Rhetore, il Grammatico, il Medico, il Metafisico, il Politico, il Morale. E tiene un libro solo, dove stan tutte le scienze, che fa leggere a tutto il popolo, ad usanza di Pitagorici. E questo ha fatto pingere in tutte le muraglia su li rivellini di dentro e di fuore tutte le scienze. Nelle mura

---

[1] Come saggio, metto qui in ultimo due brani della redazione originale della *Città del Sole.* Seguo il manoscritto contenuto nel *Codice delle lettere* (XII. D. 81). Questo manoscritto (cosa non notata dall'AMABILE) rappresenta una redazione più avanzata rispetto all'altro segnato XII. E. 53, come appare dalle parecchie aggiunte e determinazioni di particolari. Circa alla forma, tra i due manoscritti le differenze sono assai lievi; in parte puramente grafiche, in parte di forme linguistiche, direi, superficiali; ed è difficile trovare in queste varietà un sistema costante, e sono forse da attribuire semplicemente all'arbitrio dei due copisti. Ho tenuto presente anche il secondo manoscritto, che m'ha fornito qualche piccola correzione e m'ha aiutato a riempire qualche lacuna. [Posteriormente, è stato pubblicato: EDM. SOLMI, *La città del Sole di T. C. edita per la prima volta nel testo originale con introduzione e documenti*, Modena, Rossi, 1904. Cfr. ciò che ho detto di questa poco felice edizione nella *Critica*, II, 405-408].

del tempio esteriori e nelle cortine che si calano quando si predica per non perdersi la voce, vi sta ogni stella ordinatamente con tre versi per una. Nel dentro del primo girone tutte le figure matematiche più che non scrisse Euclide e Archimede con la loro propositione significante; nel di fuori vi è la carta della terra tutta, e poi le tavole d'ogni provincia con li riti e costumi e leggi loro e con l'alfabeti ordinari sopra il loro alfabeto.

Nel dentro del secondo girone vi sono tutte le pietre pretiose e non pretiose, e minerali e metalli veri e pinti con le dechiarationi di due versi per uno; nel di fuori vi son tutte sorti di laghi, mari, fiumi, vini, ogli e altri licori, e lor virtù, origini e qualità, e ci sono le caraffe piene di diversi licori di cento e di trecento anni, con le quali sanano tutte l'infermità.

Nel di dentro del terzo vi sono tutte sorti d'herbe ed arbori del mondo pinte, e pur in teste di terra sopra il rivellino, e le dichiarationi dove prima si trovaro, e le virtù loro e le similianze c'hanno con le stelle e con li metalli e con le membre humane, e l'uso loro in medicina; nel di fuori, tutte maniere di pesci, di fiumi, laghi e mari, e le virtù loro e 'l modo di vivere, di generarsi e allevarsi, ed a chi serveno [1], e le simiglianze ch'hanno con le cose celesti, terrestri, dell'arte e della natura: sì che mi stupii quando trovai pesce vescovo, e catena, e chiodo, e stella, apunto come son queste cose tra noi; ci sono ancini [2], rizzi, spondoli, tutto quanto è degno di sapere, con mirabil arte di pittura e di scrittura che dichiarai.

Nel quarto, dentro vi son tutte sorti d'augelli pinti e lor qualità, grandezze, costumi, e la fenice è verissima appresso loro. Nel di fuori, stanno tutte sorti d'animali, reptili, serpi, draghi, vermini e gl'insetti, mosche, tafani e con le conditioni loro, veneni e virtuti, e sono più che pensiamo.

Nel quinto, dentro vi sono l'animali perfetti terrestri di tante sorti che è stupore, non sappiam noi la millesima parte; e però, sendo grandi di corpo, l'han pinti ancora di fuora il rivellino.

---

1 Nel ms. II invece di « ed a chi servino » sta: « e di conservarsi ».

2 Nel ms. I in luogo della parola « ancini » (in dialetto napoletano, specie di ricci di mare) è uno spazio bianco.

E quante maniere di cavalli solamente! o belle figure, dechiarate dottamente!

Nel sesto, dentro vi sono tutte le arti meccaniche, e l'inventori loro, e li diversi modi che si usano in diverse regioni del mondo. Nel di fuori, vi sono tutti l'inventori delle leggi e delle scienze e dell'armi. Trovai Moyse, Osiri, Giove, Mercurio, Macometto, ed altri assai, e in luogo assai honorato era Gesù Cristo e li dodici Apostoli, che ne tengono gran conto: Cesare, Alexandro, Pirrho, e tutti li Romani. Ond'io, ammirato come sapeano quelle historie, mi mostraro che essi tenevano di tutte le nationi lingua, e che mandavano a posta per il mondo gli ambasciatori e s'informavano del bene e del male di tutti, e godeno assai in questo. Vidi nella China[1] le bombarde e le stampe furo prima che a noi. Ci sono poi li maestri di queste cose, e li figlioli, senza fastidio, giocando, si trovano saper tutte le scienze historicamente, prima ch'abbian dieci anni.

II

La Generazione

(ms. cit., ff. 66 t., 69-70)

Il Amore ha cura delle generationi, d'unir li maschi alle femine in modo che faccian buona razza; e si ridono di noi che attendemo alla razza delli cani e cavalli e trascuramo la nostra. Tien cura dell'educatione, delle medicine, spetiarie, del seminare e raccogliere li frutti delle biade, delle nozze[2], e d'ogni altra cosa pertinente al vitto, vestito e coito; e ha molti maestri e maestre dedicate a queste árti.

. . . .

Nulla femina si sottopone a maschio se non si arriva a 19 anni, nè il maschio se mette alla generatione innanzi al 21,

[1] Nel ms. I: « nella clina ».
[2] Nel ms. I: « delle mense ».

s'è di complessione bianco. Nel tempo inanti è ad alcun lecito il coito con le donne sterili e pregne per non far in vaso indebito. E le maestre matrone, secondo a loro è detto in secreto da quelli più molestati da Venere, li provedono, ma non lo fanno senza far parola al mastro maggiore, che è un gran medico, e sottostà ad Amore, principe officiale[1]. Se si trovano in sodomia, son vituperati, e li fan portare dui giorni al collo una scarpa, significando che pervertiro l'ordine e posero li piedi in testa. Ma chi si astiene fin a 21 anno da ogni coito è celebrato con alcuni honori e canzoni. Perchè, quando s'esercitano alla lotta, come i Greci antichi, son nudi tutti, maschi e femine, li maestri cognoscono chi è impotente o no al coito, e quali membra con quali si confanno. E così, sendo ben lavati, se donano al coito ogni tre sere, e non accoppiano se non le femine grandi e belle alli grandi e virtuosi, e le grasse a macri e le macre alli grassi per fare temperie. La sera vanno li fanciulli e conciano i letti e poi vanno a dormire, secondo ordina il mastro e la mastra; nè si pongono al coito se non hanno digerito: e prima fanno oratione, e hanno belle pitture d'uomini illustri dove le donne mirano; poi escono alla fenestra e pregano Dio del cielo che gli doni prole bona. E dormeno in due celle sparte fin a quell'hora, che si hanno da giungere. E all'hora va la maestra e apre l'uscio dall'una all'altra cella. Quest'hora è determinata dall'Astrologo, e si forzano sempre di pigliar tempo che Venere e Mercurio siano orientali dal Sole in casa benigna e che sian mirati da Giove di buono aspetto, e da Saturno e da Marte, così il Sole come la Luna, chi spesso sono afete e per lo più vogliono la Vergine in ascendente; ma assai si guardano che Saturno o Marte non stiano in angolo, perchè tutti quattro angoli con oppositione e quadrato infettano da essi angoli e la radice della virtù vitale e della sorte; non si curano di satellitio, ma solo degli aspetti buoni. Ma il satellitio solo nella fondatione della città o della legge ricercano, chi però non abbia principe Marte o Saturno se non con buone

---

[1] Nel ms. II: «ch'è un grande offitiale».

dispositioni[1]. Et han per peccato li generatori non trovarsi mondi tre giorni innanti di coito e di attioni prave o di non essere devoti al Creatore. Gli altri, che per delitia e per servire alla necessità si donano al coito con sterili o pregne o con donne di poco valore, non osservan queste sottigliezze. E gli officiali, che son tutti sacerdoti, e li sapienti non si fanno generatori se non osservano molti giorni più conditioni; perchè essi per la molta speculatione han debole lo spirito animale e non trasfondeno il valor della testa, perchè pensano sempre a qualche cosa, onde trista razza fanno; talchè si guarda bene, e si donano questi a donne vive, gagliarde e belle, e li huomini fantastichi e capricciosi a donne grasse, temperate, di costumi blandi. E dicono che la purità della complessione, onde le virtù fruttano, non si può acquistare con arte, e che gli huomini di mala natura per timor della legge fanno bene, e, quella cessante, struggon la Republica con manifesti o secreti modi. Però tutto lo studio possibile deve essere nella generatione, e mirarsi li meriti naturali e non la dote e la fallace nobiltà. Se alcune di queste donne non concipeno con uno, la mutano con altri; se poi si trova sterile, si può accommunare, ma non ha l'honore delle matrone in consiglio della generatione e nella mensa e nel tempio; e questo lo fanno perchè nissuna si procuri la sterilità per lussuriare. Quelle ch'hanno conceputo, per 15 giorni non s'esercitano, poi fanno leggieri esercitij per rinforzare la prole e aprire li meati del nutrimento a quella. Partorito che hanno, elle stesse allevano i figli in luoghi comuni per due anni lattando, e più, secondo pare al Fisico. Dopo si smamma la prole e si dona in guardia delle maestre, si son femine, o delli maestri con gli altri fanciulli; e qui se esercitano all'alfabeto, al camminare, al correre, lottare e alle figure historiate, e hanno vesti di color vario e bello. Alli 7 anni si donano alle scienze naturali e poi all'altre, secondo pare agl'officiali; e poi si mettono in meccanica. Ma li figli di poco va-

[1] Queste regole astrologiche sono tutte indicate con segni figurativi, a sciogliere i quali mi son valso del confronto col testo latino del 1623.

lore si mandano alle ville; e quando riescono, poi si riducono alle città. Ma per lo più, sendo generati nella medesima costellatione, li contemporanei sono di virtù consimili, e di fattezze e di costumi, e s'amano grandemente, e s'aiutano l'un con l'altro; e questa concordia stabilisce la Republica.

Li nomi loro non si mettono a caso, ma dal Metafisico secondo la proprietà come usavan li Romani. Onde altri si chiama il «bello», altri il «nasuto», altri «peduto», altri «bieco», altri «crasso», etc., ma, quando poi diventano valenti nell'arte o fanno qualche prova in guerra, s'aggionge il cognome dell'arte come «pittor, magno, aureo, eccellente, gagliardo», dicendo «crasso aureo», o pur dell'atto, dicendo: «crasso forte, astuto, vincitore, magno, massimo», e del nemico vinto: «Africano, Asiano, Tosco, Manfredi, Tortelio», dall'aver superato Manfredi o Tortelio, o simili altri.

E questi cognomi s'aggiongono dall'officiali grandi e si donano con una corona conveniente all'atto o arte sua con applauso e musica, e si vanno a perdere per questi applausi, perchè oro et argento non si stima se non come materia di vasi e di guarnimenti comuni a tutti.

Hos. Non ci è gelosia tra loro? o dolore a chi non è fatto governatore, o quel che ambisce?

G. Signor no; e la generatione è osservata religiosamente per ben pubblico, non privato, et è bisogno star al detto degli officiali, nè ce bisogna inganno di ballotte per contentarsi delle brutte i brutti. Platon disse che si doveano gabbare li pretendenti a belle donne immeritatamente con far uscir la sorte destramente secondo il merito; il che qui non bisogna, perchè tra loro non ci è bruttezza, chè, esercitandosi esse donne, diventano di color vivo e di membra forti e grandi, e nella gagliardia e grandezza consiste la beltà, appresso loro. Però, è pena de la vita imbellettarsi la faccia o portar pianelli o vesti con le code per coprire li piedi di legno; ma non haveriano comodità manco di far questo, perchè chi li daria? E dicono che questo abuso in noi viene dall'otio delle donne, che le fa scolorite e fiacche e piccole; però hanno bisogno di colori e di pianelli e di farsi belle per tenerezza; e così guastano la

propria complessione e della prole. Di più, se uno s'innamora di qualche donna è lecito tra loro parlare, far versi, scherzi, imprese di fiori e di piante[1]; ma, se si guasta la generatione, in nullo modo si dispensa tra loro il coito, se non quando essa è pregna o sterile. Però non si conosce tra loro se non amor d'amicitia, per lo più, non de concupiscenza ardente...[2].

---

[1] Nel ms. II mancano le parole da «far versi» a «piante».

[2] [Della *Città del Sole*, testo italiano, ha dato ora un'edizione critica G. Paladino, Napoli, Giannini, 1920].

IX

SUL PRINCIPIO ECONOMICO

DUE LETTERE AL PROF. V. PARETO

I

Egregio amico,

La lettura della noterella, che aveste la cortesia di mandarmi, intorno al modo di porre il problema dell'Economia pura [1], mi dette desiderio di discutere con voi quel punto; ma faccende varie mi hanno costretto a differire fino a oggi l'attuazione del mio proposito. Ed è stato bene. I saggi del vostro nuovo e ancora inedito trattato di Economia pura, che sono stati pubblicati nel fascicolo di marzo di questa Rivista [2], hanno reso necessario disfare in parte la trama d'idee che avevo tessuta in mente; perchè in essi voi avete modificato taluni dei punti, che a me parevano più contestabili della vostra tesi.

Parecchie volte ho udito manifestare quasi un sentimento di fastidio per codeste eterne discussioni sul valore e sul principio economico, nelle quali s'indugia la scienza economica, quando potrebbe (si dice), senza tante sottigliezze nell'elaborazione scolastica del proprio principio, spargere lume sopra questioni storiche e pratiche, che toccano il be-

[1] *Comment se pose le problème de l'économie pure.* Mémoire presenté en décembre 1898 à la Société Stella.

[2] *Giornale degli economisti*, marzo 1900, pp. 216-235.

nessere delle società umane. Non sembra che voi vi lasciate intimidire dal minacciato fastidio dei lettori; e nemmeno io. È forse in nostro potere comandare silenzio ai dubbî, che agitano il nostro intelletto? E con qual criterio comandare questo silenzio sì da essere poi sicuri di non danneggiare quelle stesse questioni pratiche, che stanno a cuore ai più, e stanno a cuore a noi stessi, che non siamo certo come i frati di altri tempi, che si disinteressavano delle « faccende del secolo »? La scienza non è forse, come Leibniz diceva, *quo magis speculativa, magis practica*? — Dunque, tiriamo innanzi, cercando, col maggiore scrupolo e con la maggiore autocritica di cui siamo capaci, di risolvere i nostri dubbî, dacchè troncarli non si può; e cercando, d'altra parte, di non mettere in pubblico le nostre conclusioni se non quando la cognizione possibilmente larga (e pur sempre imperfetta) della « letteratura dell'argomento », ci dia qualche fiducia che non ripetiamo cose già note; o altre considerazioni ci facciano sembrare opportuno ripetere e inculcare cose note sì, ma non abbastanza.

Spetta alla nuova scuola economica, di cui voi siete così degno rappresentante, il non piccolo merito di avere reagito contro le tendenze antiscientifiche dello storicismo e dell'empirismo, e restaurato il concetto di una scienza economica pura: il che poi non vuol dir altro se non scienza che sia scienza; la parola « pura », se non è pleonasmo, è schiarimento aggiunto per gl'ignoranti e per gl'immemori di quel che scienza sia. L'Economia non è storia nè questioni pratiche; è scienza che ha principio proprio, designato appunto come principio economico.

Ma, come ho avuto occasione di scrivere altra volta [1], questo principio, di cui si asserisce l'originalità, non mi

[1] *Rivista di sociologia*, a. III, fasc. VI, pp. 746-8; si veda ora in questo vol., p. 173.

pare che sia stato ancora còlto nel suo carattere peculiare, nè convenientemente definito nelle sue relazioni con gli altri ordini di fatti, cioè coi principî delle altre scienze. A quattro si potrebbero ridurre le principali concezioni, che a me sembrano *erronee*, di esso; e le chiamerei la concezione *meccanica*, *l'edonistica*, la *tecnologica* e *l'egoistica*.

Voi ora mettete da parte le prime due, sembrandovi che le considerazioni *meccaniche* e *edonistiche* appartengano alla Metafisica e alla Psicologia. Ma vi confesso che non sono contento del modo con cui eseguite questo pur lodevolissimo abbandono.

Certo, non dite più, come nello scritto precedente: « L'Économie pure n'est pas seulement semblable à la Mécanique: c'est, à proprement parler, un genre de Mécanique ». Ma dite ancora che « l'Economia pura adopera gli stessi procedimenti della Meccanica razionale, ed ha con questa scienza parecchi punti di contatto ». Se non vi fermate nella considerazione della Meccanica, non è per la chiara coscienza che l'attività economica è cosa del tutto diversa dai fatti concepiti da essa, ma semplicemente perchè vi sembra *comodo* prescindere da tale considerazione, della quale non negate, anzi ammettete, la possibilità.

Ora io, invece, dico recisamente che il fatto economico non è fatto meccanico, ovvero che tra il *lato* meccanico di un fatto e il suo *lato* economico non vi ha passaggio; e che la possibilità stessa della considerazione meccanica viene esclusa, non come cosa dalla quale si possa o no prescindere, ma come contradizione in termini, che bisogna fuggire.

Volete la prova più semplice e lampante della natura non-meccanica del principio economico? Considerate, di grazia, che nel fatto economico si nota un carattere che ripugna affatto a quello meccanico. Al *fatto economico* sono *applicabili parole che suonano approvazione*

o disapprovazione. L'uomo si conduce economicamente bene o male, con vantaggio o con danno, con convenienza o senza convenienza: si conduce, insomma, economicamente o antieconomicamente. Il fatto economico è, perciò, fatto di valutazione (positiva o negativa); laddove il fatto meccanico è concepito come mero fatto bruto, cui non si possono attribuire aggettivi di lode o di biasimo se non per metafora.

Mi pare che su questo punto dovremmo metterci facilmente d'accordo. Per accettarlo, basta ricorrere all'osservazione interna. La quale ci presenta questa distinzione profonda di meccanico e di teleologico, di mero fatto e di valore. Voi, se non erro, rimettete alla Metafisica il problema di ridurre il teleologico al meccanico, il valore al mero fatto. Ma badate che la Metafisica non può cancellare la distinzione; e solo si affaticherà, con maggiore o minor fortuna, nella sua vecchia opera di conciliare gli opposti, o di trarre i contrarî dall'uno.

Prevedo ciò che si può addurre contro l'affermata natura non-meccanica del principio economico. Si può dir questo. Ciò che non è meccanico, non è misurabile: e i valori economici, invece, si misurano; e, se finora non si è ritrovata l'unità di misura, sta in linea di fatto che noi distinguiamo molto bene valori più grandi e valori più piccoli, massimi e minimi, e formiamo scale di valori. Il che basta per istabilire la misurabilità, e, di conseguenza, l'intrinseca natura meccanica del valore economico. Ecco l'uomo economico, che ha innanzi una serie di possibili azioni, a, b, c, d, e, f, . . . ; le quali hanno per lui valore decrescente, indicato dai numeri 10, 9, 8, 7, 6 . . . Appunto perchè egli misura i valori, si risolve per l'azione $a = 10$, e non per $c = 8$, o per $f = 6$.

La deduzione non fa una grinza, posto il fatto della scala dei valori, che viene illustrata dall'esempio. Posto

il fatto: ma se quel fatto fosse invece una nostra illusione? Se l'uomo dell'esempio, invece di essere l'*homo œconomicus*, fosse l'*homo outopicus* o *heterocosmicus*, non trovabile neppure nelle costruzioni della immaginazione?

Tale è appunto il mio parere. La pretesa scala dei valori è cosa assurda. Allorchè l'*homo œconomicus* dell'esempio soprarecato sceglie a, tutte le altre azioni (b, c, d, e, f, . . .) non sono per lui valori minori di a: sono semplicemente non-a; sono ciò ch'egli scarta: sono non-valori.

Che se poi l'*homo œconomicus* non potesse avere a, egli opererebbe in condizioni diverse: in condizioni senza l'a. Mutate le condizioni, l'atto economico cangerebbe, s'intende bene, anch'esso. E poniamo che le condizioni siano tali che, per l'individuo agente, b rappresenti l'azione da lui scelta, e c, d, e, f, . . . quelle ch'egli tralascia di compiere, e che sono tutte non-b, cioè non hanno valore. Si facciano ancora mutare le condizioni, e si supponga che l'individuo si risolva per c, e poi per d, e poi per e, e così via. — Questi varî atti economici, ciascuno nato in particolari condizioni, sono tra loro incommensurabili. Sono varî; ma ciascuno è perfettamente rispondente alle condizioni date, e non può giudicarsi se non rispetto a queste condizioni.

Ma, in tal caso, che cosa sono quei numeri 10, 9, 8, 7, 6...? — Sono simboli. — Simboli di che? Che cosa vi ha di reale sotto il simbolo numerico? — Ciò che vi ha di reale è il cangiar delle condizioni di fatto; e quei numeri designano il seguirsi dei cangiamenti: nè più nè meno di ciò che designa la serie alfabetica, alla quale vengono surrogati.

L'assurdo contenuto nel concetto dei valori maggiori o minori è, insomma, il presupposto, che un individuo possa trovarsi contemporaneamente in condizioni diverse. L'*homo œconomicus* non è nel tempo stesso in a, b, c, d, e, f, . . . ; ma, quando è in b, non è più in a; quando

è in *c*, non è più in *b*. Egli non ha innanzi se non un'azione da lui accettata, la quale esclude tutte le altre, che sono infinite, e che per lui rappresentano solamente azioni non prescelte (non-valori).

Certo, nel fatto economico entrano oggetti fisici, i quali, appunto perchè fisici, sono misurabili. Ma l'Economia non conosce cose e oggetti fisici, sibbene azioni. L'oggetto fisico è semplice materia bruta dell'atto economico: misurando esso, si resta nel mondo fisico, non si passa all'economico. Ovvero, quando si comincia a misurare, l'atto economico è già volato via. — Voi dite che «l'Economia politica non si occupa se non delle scelte, che cadono su cose le cui quantità sono variabili e suscettibili di misurazione»; ma perdonatemi, egregio amico, sareste assai imbarazzato se doveste giustificare questa restrizione affatto arbitraria; e se doveste mostrare che la misurabilità operi in qualche modo sull'economicità.

Credo di avere spiegato, brevemente ma a sufficienza per un buon intenditore quale voi siete, le ragioni per le quali la concezione meccanica del principio economico è insostenibile. Se nelle questioni che si dicono economiche entrano calcoli e misurazioni, vi entrano appunto perchè ed in quanto non sono questioni di Economia pura.

Questo fatto non-meccanico, ch'è il fatto economico, voi lo chiamate la scelta. E sta bene. Ma scegliere importa scegliere consapevolmente. Una scelta che si faccia inconsapevolmente, o non è scelta o non è inconsapevole. Voi parlate di «azioni inconscie» dell'uomo; ma queste non possono essere azioni dell'uomo in quanto uomo, sibbene, tutt'al più, fatti dell'uomo in quanto è trattato come animale o come macchina. Saranno fatti istintivi; e l'istinto non è scelta, fuor che per metafora. E perciò gli esempî che adducete di cani, di gatti, di passeri, di topi e di asini di Buridano, non sono atti di scelta; e per

conseguenza neanche atti economici. A voi pare che l'economia degli animali sia una scienza poco feconda, che si esaurisce nelle descrizioni. Guardate meglio e v'accorgerete che quella scienza non esiste. Un'economia degli animali, naturalisticamente concepiti, non è stata scritta, non già perchè non ne franchi la spesa, ma perchè non si può scriverla. Donde si potrebbe cavarla se non da libri come il *Roman de Renart* e gli *Animali parlanti*?

Questa critica deve menarci a concepire il fatto economico come atto dell'uomo: ossia come pertinente all'attività umana.

E da questo riconoscimento si desume a sua volta la vera critica da rivolgere alla concezione edonistica del principio economico. Voi dite che « le equazioni dell'economia pura esprimono semplicemente il fatto di una scelta, e possono essere ricavate indipendentemente dalla nozione di piacere e di dolore »; ma ammettete insieme che il fatto della scelta « si possa esprimere egualmente bene col fatto del piacere ».

Il vero è, che ogni atto di scelta economica è, insieme, un fatto di sentimento: di sentimento piacevole, se la scelta è economicamente ben condotta; di sentimento spiacevole, se è mal condotta. L'attività dell'uomo si svolge non sotto la capanna pneumatica, ma nella psiche umana; e un'attività, che si svolge bene, reca come riflesso un sentimento di piacere, e quella che si svolge male, un dispiacere. L'utile economico è, insieme, piacevole.

Senonchè questo giudizio non è convertibile. Il piacevole non è l'utile economico. Nell'aver fatto questa conversione consiste l'errore della teoria edonistica. Il piacevole può apparire scompagnato dall'attività propriamente umana, o accompagnarsi a una forma di umana attività, che non sia l'economica. Qui è la distinzione profonda tra piacere e scelta. La scelta è, in concreto, inseparabile

dal sentimento di piacere e di dispiacere; ma questo sentimento è separabile dalla scelta, e s'incontra, infatti, indipendentemente da essa.

Se la Psicologia s'intende (come di solito s'intende) quale scienza del meccanismo psichico, l'Economia non è scienza psicologica. Ciò non ha compreso il signor von Ehrenfels, di cui non so se abbiate letto i due volumi, che ha fin oggi messi fuori, di *Sistema della teoria del valore* [1]. L'Ehrenfels, dopo essersi ravvolto per centinaia di pagine in disquisizioni psicologiche, vuole, in ultimo, dimostrare che la sua definizione del valore rimane salda, quale che sia la teoria psicologica che si accetta. Il che egli fa, come dichiara (§ 87), non perchè dubiti di sè stesso, ma per assicurare le conclusioni economiche, così importanti ai problemi pratici della vita, contro gli assalti ingiustificati, che vengono da scuole psicologiche diverse dalla sua. Procedere da avvocato, che scriva una comparsa conclusionale e chieda parecchie cose congiunte col « subordinatamente ». Che all'economista non occorra indugiarsi nei particolari delle dottrine psicologiche, è vero: tanto vero che il prof. von Ehrenfels poteva risparmiar le sue: ma non mi par vero che l'Economia resti la medesima qualunque teoria psicologica si ammetta. L'unità della scienza importa che una modificazione sopra un punto abbia sempre qualche ripercussione sugli altri; e massima è la ripercussione allorchè si tratta del modo di concepire due fatti, distinti ma inseparabili, come il fatto economico e il fatto psichico.

Il fatto economico non è, dunque, fatto edonistico, nè, in genere, meccanico. Ma, come fatto dell'attività dell'uomo,

---

[1] Dott. CHRISTIAN V. EHRENFELS (professore nell'università di Praga), *System der Werttheorie*, vol. I, *Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens* (Leipzig, Reisland, 1897), vol. II, *Grundzüge einer Ethik* (ivi, 1898).

resta ancóra da determinare se sia di conoscenza o di volontà, se teoretico o pratico.

Per voi, che lo concepite come scelta, non può esser dubbio che sia fatto di attività pratica, ossia di volontà. E questa conclusione è anche la mia. Scegliere qualcosa non può significare se non volerla.

Ma voi venite ad oscurare alquanto siffatta conclusione, quando parlate di azioni logiche e di azioni illogiche, e le azioni propriamente economiche ponete tra le prime. Logico e illogico rimandano chiaramente all'attività teoretica. Un'azione «logica» o «illogica» sarà modo di dire comune, ma non certo esatto e rigoroso. Il lavoro logico del pensiero è ben distinto dall'atto della volontà. Ragionare non è volere.

Nè volere è ragionare: ma il volere suppone il pensiero, e perciò la logica. Chi non pensa non può nemmeno volere. Intendo di una volontà quale ci è nota per coscienza ed esperienza; non di un metafisico *Wille* alla Schopenhauer.

Nella conoscenza, in quanto necessario presupposto dell'azione economica, trova, se non giustificazione, spiegazione il vostro distinguere «azioni logiche e illogiche». Le azioni economiche sono sempre (diciamo pure così) azioni «logiche», cioè precedute da atti logici; ma bisogna tener ben distinti i due momenti, il fatto dal suo presupposto. Giacchè dalla mancata distinzione dei due momenti è nata l'erronea concezione del principio economico come fatto tecnologico. Ho criticato a lungo in altri miei scritti questa confusione di tecnica ed economia; e mi permetto di rimandare a quel che ne ho scritto, così nella recensione del libro dello Stammler sulla Economia e il Diritto, come alle più esatte analisi contenute nella mia recente memoria sull'*Estetica*. Lo Stammler sostiene appunto che il principio economico non può essere se non concetto tecnologico. A chi voglia scorgere a colpo

d'occhio la differenza tra il tecnico e l'economico, suggerirei di considerare bene in che consista un errore tecnico, ed in che un errore economico. È errore tecnico l'ignoranza delle leggi della materia sulla quale vogliamo operare: per esempio, ritenere che si possano porre travi di ferro molto pesanti sopra mura sottili senza che queste ultime rovinino. È errore economico non mirar diritto al proprio fine: voler questo e insieme quello, ossia non voler veramente nè questo nè quello. L'errore tecnico è errore di conoscenza; l'errore economico è errore di volontà. Chi sbaglia tecnicamente sarà chiamato (se lo sbaglio è grossolano) ignorante; chi sbaglia economicamente, è uomo che non si sa condurre nella vita: fiacco e inconcludente. Perchè, come è noto e proverbiale, si può esser «dotti» senz'essere «uomini» (pratici, o compiuti).

Dunque, il fatto economico è un fatto di attività pratica. Siamo giunti al porto con questa definizione? Non ancora. La definizione è ancora incompleta, e, per compierla, ci conviene non solamente percorrere un altro tratto di mare, ma evitare un altro scoglio: ch'è quello della concezione del fatto economico come fatto egoistico.

Il quale errore sorge così: se il fatto economico è un'attività pratica, bisogna pur dire in che cosa quest'attività si distingua dall'attività morale. Ma l'attività morale viene definita come altruistica: dunque, si conclude, il fatto economico sarà egoistico. In quest'errore è caduto, tra gli altri, il nostro valente prof. Pantaleoni nei suoi *Principî d'economia pura* e in altri scritti.

L'egoistico non è qualcosa di semplicemente diverso dal fatto morale, ma è l'antitesi del fatto morale: è l'immorale. Per questa via, col fare del principio economico il medesimo dell'egoismo, anzichè a distinguere l'economia dalla morale, si viene a subordinare quella a questa, e perfino a negarle diritto all'esistenza, riconoscendola come

qualcosa di meramente negativo, come un pervertimento dell'attività stessa morale.

Tutt'altro è il fatto economico. Esso non sta in antitesi col fatto morale, ma nel rapporto pacifico di condizione a condizionato; come, cioè, la condizione generale, che rende possibile il sorgere dell'attività etica. In concreto, ogni azione (volizione) dell'uomo è o morale o immorale, non potendosi concepire azioni moralmente indifferenti. Ma tanto il morale quanto l'immorale sono azioni economiche; il che vuol dire che l'azione economica, per sè presa, non è nè morale nè immorale. La fermezza del carattere, per esempio, è attributo così dell'onest'uomo come del birbante.

Mi pare che voi, a tentoni, vi avviciniate a questa concezione del principio economico, come dell'azione pratica che, presa in astratto, non è nè morale nè immorale; quando, in un punto del vostro ultimo scritto, escludete dalla considerazione economica le scelte che abbiano motivo altruistico; e, più innanzi, escludete anche quelle, che siano immorali. Ora, poichè le scelte sono di necessità o altruistiche o egoistiche, o morali o immorali, per uscir d'impaccio non vi resta se non la via che io vi apro: di considerare cioè l'azione economica come l'azione pratica in quanto viene, per astrazione, vuotata di ogni contenuto, morale o immorale.

Potrei ancora estendermi sopra questa distinzione, e mostrare com'essa abbia il suo analogo nell'attività teoretica, dove il rapporto dell'economico all'etico si ripete nella forma del rapporto dell'estetico al logico. E potrei addurre la ragione per la quale le produzioni scientifiche ed estetiche non possono esser oggetto della scienza economica, ossia non sono prodotti economici. È, a dir poco, stravagante quella che reca in proposito il prof. von Ehrenfels; il quale osserva che « i rapporti di valore sopra cui riposano i fatti

logici ed estetici sono così semplici (!) e trasparenti (!) che non richiedono (!) speciale teoria economica ». Non dovrebbe esser difficile avvedersi che i valori logici ed estetici sono valori teoretici, e non pratici, come è invece l'economico; e che non si può fare un'economia del teoretico in quanto tale. — Allorchè, qualche anno fa, il compianto Mazzola mi mandò la prolusione nella quale egli aveva discorso dell'Economia e dell'Arte, ebbi occasione di scrivergli, e poi di dirgli a voce, che ben più profonde relazioni si potevano scoprire tra i due ordini di fatti; ed egli mi esortò ad esporre le mie osservazioni e ricerche. Il che ho adempiuto nello scritto sull'*Estetica*, citato di sopra; e mi duole di essermi dovuto citare tante volte verso di voi e innanzi al pubblico, ma qui mi ci costringe bisogno di brevità e di chiarezza.

Ecco, ottimo amico, rapidamente spiegato come io giunga alla definizione del fatto economico, che mi piacerebbe vedere a capo dei trattati di Economia: IL FATTO ECONOMICO È L'ATTIVITÀ PRATICA DELL'UOMO IN QUANTO SI CONSIDERI PER SÈ, INDIPENDENTEMENTE DA OGNI DETERMINAZIONE MORALE O IMMORALE.

Posta questa definizione, si vedrà anche che il concetto di utile, o di valore, o di ofelimo, non è altro se non l'azione economica stessa, in quanto ben condotta, ossia in quanto è veramente economica. Allo stesso modo che il vero è l'attività stessa del pensiero, e il buono è l'attività stessa morale.

E discorrere di cose (oggetti fisici), che hanno o non hanno valore, si svelerà semplice uso metaforico per significare quelle cause che reputiamo efficaci a produrre gli effetti, che noi vogliamo, e che sono perciò i nostri fini. — A vale b, il valore di a è b, non significa (gli economisti della nuova scuola ben lo riconoscono) $a = b$; ma neanche, com'essi dicono, $a > b$; ma che a ha per noi

valore, e *b* non ne ha punto. E il valore (come voi sapete) non esiste altro che nell'istante dello scambio, cioè della scelta.

Riallacciare a queste proposizioni generali le varie questioni che si dicono di scienza economica, è assunto di chi scriva uno speciale trattato di Economia. È assunto vostro, egregio amico, se, dopo averle esaminate, vi sembreranno accettabili. A me pare ch'esse soltanto valgano ad assicurare l'indipendenza dell'Economia non solo verso la Storia e la Pratica, ma verso la Meccanica, la Psicologia, la Gnoseologia e l'Etica.

Napoli, 15 maggio 1900[1].

---

[1] A questa lettera il Pareto rispose nello stesso *Giornale degli economisti*, agosto 1900, pp. 139-162.

II

Egregio amico,

Il nostro dissenso sul modo di concepire il fatto economico ha la più forte radice nel dissenso sopra una questione di metodo e un'altra di presupposti. Vi confesso che uno degli intenti della mia prima lettera era appunto di spingervi a tali spiegazioni, che il dissenso sui due punti accennati si facesse evidente. Ridurre le controversie alla loro più semplice espressione, mettere a nudo i contrasti ultimi, è, voi ne converrete, un lavorare verso la verità.

Accennerò brevemente alle due questioni. In quella di metodo, se sono d'accordo con voi nel rivendicare i diritti della elaborazione logica, astrattiva e scientifica di fronte all'elaborazione storica (o sintetica, come voi dite), non posso poi ammettere che quella prima elaborazione porti seco alcunchè di arbitrario, nè che si possa compierla indifferentemente per una via o per l'altra. Voi parlate di ritagliare da un fenomeno concreto una fetta, e studiare questa soltanto; ed io vi domando come farete a ritagliare quella fetta? Giacchè si tratta in questo caso non di un pezzo di pane o di cacio in cui possiamo introdurre materialmente il coltello, ma di una serie di rappresentazioni, che abbiamo nella nostra coscienza, nelle quali non possiamo far penetrare se non la luce del nostro intelletto analizzatore. Voi dovrete, dunque, per tagliare la fetta, compiere un'analisi logica; ossia far prima ciò che vi proponete far dopo. Il vostro «tagliar la fetta» è già un risolvere la questione del *quid*, nel quale consiste il fatto economico. Voi presupponete un criterio per distinguere ciò che assumete come oggetto della vostra esposizione e ciò che lasciate in disparte. Ma il criterio, o il concetto direttivo, non può

esservi dato se non dalla natura stessa della cosa, e dovrà a questa conformarsi.

Sarebbe, per esempio, conforme alla natura della cosa ritagliare, come voi volete fare, solo quel gruppo di fatti economici che cadono sopra oggetti suscettibili di misurazione? Quale legame intrinseco ha questa circostanza, meramente accidentale, della misurabilità degli oggetti che entrano nell'azione economica, con l'azione economica in sè stessa? Induce forse la misurabilità una modificazione nel fatto economico, cangiandone la natura, ossia dando luogo a un altro fatto? Se sì, dovete mostrarlo. Per mio conto non vedo che l'azione economica cangi natura, o che concerna un sacco di patate o che consista in uno scambio — di attestazioni di tenerezza!

Nella vostra risposta voi parlate della opportunità di non fermarsi sopra fatti troppo semplici, pei quali « non vale la pena di mettere in moto la gran mole dei ragionamenti matematici ». Ma questa opportunità si riferisce alla pedagogica della cattedra o del libro, non già alla scienza in sè stessa, della quale solamente ora discorriamo. È ben chiaro che chiunque parli o scriva insiste più sopra quelle parti che crede più difficili a essere intese dai suoi uditori e lettori, o di maggior utile a essere risapute. Ma chi pensa, ossia chi parla con sè medesimo, ha l'occhio a tutte le parti, senza predilezioni e senza esclusioni. A noi ora importa il pensare, ch'è il farsi della scienza, e non il modo di comunicare questa. E, nel pensare, non possiamo concedere arbitrî.

Nè bisogna lasciarsi traviare dall'analogia con le classi di fatti, formate dalla zoologia e da altre discipline naturali. Le classificazioni della zoologia e della botanica non sono operazioni scientifiche, ma semplici prospetti, e, considerate in rapporto alla cognizione veramente scientifica, sono arbitrarie. Chi ricerca la natura dei fatti economici

non intende già a mettere insieme, prospetticamente e grossamente, gruppi di casi economici, come il zoologo o il botanico usano, manipolando e mutilando le inesauribili, infinite varietà e determinazioni delle creature viventi.

Sullo scambio tra scienza ed esposizione della scienza è fondata anche la credenza che si possono tenere diverse strade per giungere a dimostrare la medesima verità. Se pure in voi, che siete un matematico, quella credenza non nasce da una falsa analogia col calcolo. Ora, il calcolo non è scienza, perchè non dà le ragioni delle cose; e perciò la logica matematica è logica per modo di dire, una varietà della logica formalistica, e non ha che vedere con la logica scientifica o inventiva.

Passando alla questione dei presupposti, voi certo vi meraviglierete se vi dirò, che qui il dissenso tra noi consiste nel voler voi introdurre nella scienza economica un presupposto metafisico, laddove io voglio escludere ogni presupposto metafisico e tenermi alla sola analisi del fatto. L'accusa di «metafisico» vi sembra quella che meno d'ogni altra possa mai colpirvi. Pure, il vostro latente presupposto metafisico è: che i fatti dell'attività dell'uomo siano della stessa natura dei fatti fisici; che per gli uni come per gli altri noi non possiamo se non osservare regolarità e dedurre da codeste regolarità conseguenze, senza penetrarne mai l'intima natura; che questi fatti siano tutti egualmente fenomeni (il che vuol dire che presupporrebbero un noumeno, che ci sfugge e del quale sarebbero manifestazioni). Perciò, mentre io ho intitolato il mio scritto: «sul principio economico», voi avete intitolato il vostro: «sul fenomeno economico».

In qual modo giustificherete voi questo presupposto se non con una metafisica monistica, per es., con quella spenceriana? Ma, se lo Spencer è stato antimetafisico e positivista a parole, io dico che bisogna esser tale coi fatti; e

perciò non accetto nemmeno la sua metafisica e il suo monismo, e mi attengo all'esperienza. La quale mi attesta la distinzione fondamentale tra esterno ed interno, tra fisico e spirituale, tra meccanico e teleologico, tra passività e attività; e distinzioni secondarie nel seno di questa, fondamentale. Ciò che la Metafisica mette insieme confondendo, la Filosofia distingue (e unisce nell'atto stesso); l'astratta considerazione unitaria è morte della filosofia. Fermandoci alla distinzione di fisico e di spirituale, se i fatti esterni, posti dalle scienze empiriche, fisiche e naturali, sono sempre fenomeni, perchè il loro principio è fuori di loro per definizione, i fatti interni o dell'attività dell'uomo non possono dirsi fenomeni, perchè essi sono il loro principio stesso.

Con quest'appello all'esperienza e con questo rifiuto di ogni mescolanza metafisica, mi metto sul terreno adatto a combattere le obiezioni che voi movete alla mia concezione del fatto economico. — Voi credete che l'oscurità del termine « valore » venga da ciò, che esso designa un fatto molto complesso, una collezione di fatti compresi in un'unica parola. Per me, invece, la difficoltà di esso nasce dal designare un fatto semplicissimo, un *summum genus*, ch'è il fatto dell'attività stessa dell'uomo. Attività è valore. Per noi non vale se non ciò che è sforzo di fantasia, di pensiero, di volontà, dell'attività nostra in ogni sua forma. Come il Kant diceva che non v'ha altra cosa nell'universo che possa dirsi buona se non la buona volontà, così, estendendo, si può dire che non v'ha altra cosa nell'universo, che valga, se non il valore dell'attività umana. Del valore, come dell'attività, non potete chiedere una definizione, come si dice, genetica, ossia composita: il semplice e l'originario è, geneticamente, indefinibile. Il valore si osserva e si pensa in noi, nella nostra coscienza [1].

[1] Mi viene sott'occhio l'articolo del prof. A. Graziadei, *Intorno*

Questa osservazione mostra anche che il *summum genus* « valore » o « attività spirituale » dà luogo a forme irriducibili, che sono, in primo luogo, quelle dell'attività teoretica e dell'attività pratica, dei valori teoretici e dei valori pratici. — Ma che cosa significa pratico? — voi ora mi domandate. Ed io credo di aver già risposto, chiarendo, ch'è teoretico tutto ciò ch'è opera di contemplazione, e pratico tutto ciò ch'è opera di volontà. Volontà è termine oscuro? Oscuri saranno piuttosto i termini di luce, calore, o simili, ma non quello di volontà. Che cosa sia la volontà, conosco bene: mi ci trovo a faccia a faccia in tutta la mia vita d'uomo. Anche per scrivere questa lettera, oggi, in una stanza d'albergo, e scotendo da me la pigrizia della villeggiatura, ho voluto; e, se ho tardato per due mesi la risposta, gli è che sono stato così fiacco da non saper volere.

Vedete da ciò che la questione da me mossa, se voi per « scelta » intendiate la scelta conscia o l'inconscia, non è punto questione indifferente. Essa si risolve in quest'altra, se il fatto economico sia o no atto di volontà. « Ciò non muta il fatto della scelta », dite voi. Altro che lo muta! Se parliamo di scèlta conscia, abbiamo innanzi un fatto spirituale; se di scelta inconscia, un atto naturale; e le

---

alla teoria edonistica del valore (in *Riforma sociale*, 15 settembre 1900), nel quale l'A. mostra che non si riesce, per isforzi che si facciano, a trovare l'addentellato della teoria puristica del valore con le dottrine della Psicofisica e della Psicologia. Credo bene che debba esser così. La Psicofisica e la Psicologia sono discipline naturalistiche e non possono dar lume sul fatto economico, che è atto spirituale e di valore. Mi sia lecito ricordare che, son già tre anni (si veda saggio III), io mettevo in guardia contro la confusione della Economia pura con la Psicologia. Chi ricorra alla Psicologia (naturalistica) per intendere l'atto economico, andrà sempre incontro alla delusione, provata questa volta dal Graziadei. Avevo arrecato le ragioni per le quali l'Economia non può star di casa dove gli psicologisti e gli edonisti dicono: ora il Graziadei ha interrogato i portinai (Fechner, Wundt, ecc.), ed ha appreso — che non sta di casa colà. Alla buon'ora!

leggi del primo non sono quelle del secondo. Plaudo al concetto vostro che il fatto economico sia l'atto della scelta; ma sono costretto a intendere per scelta la scelta volontaria. Altrimenti, finiremmo col parlare non solo delle scelte dell'uomo che dorme (quando si tramuta da un lato sull'altro), ma di quelle degli animali, e poi, perchè no?, delle piante, e perchè no ancora?, dei minerali, percorrendo la china ruinosa per la quale è scivolato il mio amico prof. C. Trivero in una sua, di recente pubblicata, *Teoria dei bisogni*, che Dio gli perdoni! [1].

---

[1] Camillo Trivero, *La teoria dei bisogni* (Torino, Bocca, 1900). L'autore intende per «bisogno» «lo stato di un essere qualsiasi conscio o inconscio (uomo, animale, pianta, cosa), in cui esso non può rimanere»: tanto che può dirsi «che tutti i bisogni si condensino da ultimo nel bisogno o fine supremo di essere o di diventare». Il bisogno per lui è, dunque, la realtà stessa. Ma poichè, d'altra parte, asserisce di non volere, nonchè risolvere, nemmeno toccare il problema filosofico, non si comprende che cosa possa essere una teoria dei bisogni (cioè, della realtà), e per quale ragione egli sia risalito così in alto.

Vero è che il Trivero crede che, risalendo al concetto generale di bisogno, potrà stabilire la teoria madre, sulla quale poggiano le particolari dottrine dei bisogni, e tra esse l'Economia, che tratta dei bisogni economici. Se questi sono una specie (egli dice), occorre determinare di qual genere sono specie. Ma egli mi permetterà di osservare che, in ogni caso, il genere da cercare è, come insegna la logica, il genere prossimo. Saltando a quello lontanissimo, ch'è la realtà o il fatto, si può raggiungere soltanto la bella scoperta: che i bisogni economici sono una parte della realtà, sono un ordine di fatti.

Una scoperta dello stesso valore è l'altra ch'egli fa: che la vera teoria della storia è la teoria dei bisogni. Il che, posta la sua definizione dei bisogni, val quanto dire che la storia è storia della realtà, e la teoria ne è la teoria.

Non ho dunque nulla da opporre al significato che il Trivero vuol dare alla parola «bisogno»; ma debbo osservare che, dandole questo significato, egli non ha poi fatto la teoria di nessuna cosa, nè sparso lume sopra alcun ordine speciale di fatti.

Per la teoria propriamente economica, il suo libro resta del tutto inutile. Gli economisti non conoscono bisogni di cose e di piante e

Quando io ho definito il fatto economico: « l'attività pratica dell'uomo in quanto si consideri per sè, indipendentemente da ogni determinazione morale o immorale », non ho già compiuto un atto di arbitrio, che possa facoltare altri a compierne di simili nella scienza, la quale non tollera arbitrî; ma ho semplicemente distinto ancora, nella forma attività pratica, due sottoforme o gradi: attività pratica pura (economica) ed attività pratica morale (etica): volontà meramente economica e volontà morale. C'è equivoco nel vostro rimprovero che, quando io parlo di approvazione o disapprovazione destate dall'attività economica, consideri il fatto dal punto di vista sintetico e non analitico, e che l'approvazione o la disapprovazione sia un elemento estraneo. Non parlavo già (e credevo d'essermi bene spiegato) di approvazione o disapprovazione morale, intellettuale o estetica. No. Dicevo, e ripeto, che all'attività economica va congiunto necessariamente un giudizio di approvazione, o riprovazione, meramente ECONOMICO. « Col dire che il vino del Reno mi è utile, ha un valore per me, mi è ofelimo, voglio solo dire che mi piace; e non intendo come questa relazione semplicissima possa essere bene o mal condotta ». Perdonatemi se, in questo vostro periodo, ho dato spicco alle parole: col dire.

---

di animali, ma solo bisogni umani, o dell'uomo in quanto *homo oeconomicus,* e perciò essere consapevole. Credo anch'io, che sia bene elaborare filosoficamente i principî dell'Economia: ma, per far questo, il Trivero avrebbe dovuto studiare la scienza economica. Egli dichiara che « non vuol tenersi stretto ai panni di alcuno »: dichiarazione non necessaria, se per essa s'intende il dovere che ciascuno ha di fondare i proprî convincimenti scientifici sopra ragioni e non sopra autorità; ma inammessibile, se importa invece il proposito di risparmiarsi la fatica dello studiare i libri degli altri, e di rifar tutto da capo con le proprie forze individuali e col sussidio della sola cultura generale. Il risultato ottenuto, tutt'altro che soddisfacente, dovrebbe sconsigliare l'autore (il quale non si dorrà che io gli parli chiaro) dal ricorrere per l'avvenire a questo metodo sterile.

Qui sta il punto. Certo, il semplice *dire* non dà luogo a un interno giudizio di approvazione, o di disapprovazione economica: darà luogo a un'approvazione o disapprovazione grammaticale e linguistica, ossia estetica, secondo che il dire sarà chiaro o confuso, bene esprimente o male esprimente. Ma non si tratta del *dire*: si tratta del *fare*, ossia dell'azione voluta nell'atto ch'è voluta, della *scelta in atto*. E vi pare che l'acquistare e consumare una bottiglia di vin del Reno non implichi un giudizio di approvazione o di disapprovazione? Se io sono molto ricco, se è mio scopo nella vita procacciarmi diletti sensuali momentanei, e il vin del Reno so che me ne procaccia uno, compro e bevo il vin del Reno e approvo il mio atto: sono soddisfatto di me. Ma se io non *voglio* indulgere alla gola, e se ho il mio danaro tutto disposto ad altri fini che *voglio* come preferibili, e, a dispetto di ciò, cedendo alla tentazione dell' istante, compro e consumo il vin del Reno, eccomi in contradizione con me stesso, dentro me stesso, e il momentaneo diletto sensuale sarà seguito da un giudizio di disapprovazione, da un vero e proprio RIMORSO ECONOMICO.

Per mostrarvi come in tutto ciò io prescinda da ogni considerazione *morale*, vi darò un altro esempio: quello di un briccone, che reputi *ofelimo* a sè di assassinare un uomo per derubarlo di una somma di danaro, e che sul punto dell'assassinio, pur restando briccone nell'animo, ceda a un commovimento di paura o a un'impressione, per lui patologica, di pietà, e non assassini. Badate ai termini dell'ipotesi. Il briccone si darà poi dell'asino e dell'imbecille, e proverà *rimorso* per la sua condotta contradittoria e inconcludente; ma non già rimorso *morale* (chè non ne è capace, per ipotesi), sibbene, per l'appunto, rimorso meramente *economico*.

Un'altra confusione, facile a dissipare, mi sembra che sia nella vostra controcritica alla mia critica della *scala*

dei valori (economici). Voi dite che «non occorre che uno si possa trovare contemporaneamente in condizioni diverse: basta che possa figurarsi quelle diverse condizioni». Davvero voi potete figurarvi di essere contemporaneamente in condizioni diverse? La fantasia ha le proprie leggi, e non permette la figurazione del non figurabile. Voi potete ben dire che vi figurate la cosa: la parola è docile; ma, quanto al figurarvela realmente, perdonatemi, è un altro paio di maniche. Non vi riuscirete, come non vi riesco io. Ditemi di figurarmi un leone con una testa d'asino, e vi servo subito: ma ditemi di figurarmi un leone che stia nel tempo stesso in due posti diversi, non vi riesco. Mi figurerò, se vi piace, due leoni simili, due menechmi; ma non un medesimo in due posti diversi a un tempo. La fantasia ritrae la realtà, ma la realtà possibile, non l'impossibile o quella che è contradittoria. Dunque, la mia dimostrazione dell'assurdità della scala dei valori si estende così alla realtà accaduta come alla realtà possibile. Anzi, discorrendosi di scienza, in astratto, essa era riferita appunto alla mera considerazione dei possibili.

Non so se ho risposto a tutte le vostre obiezioni; ma mi sono industriato di rispondere a tutte quelle che mi sembrano fondamentali. Una disputa, nella quale siano in gioco questioni di metodo e di principî, non è necessario sia spinta pedantescamente alle estreme minuzie; e si deve fare assegnamento in certo modo sull'aiuto di tali lettori, che, mettendosi nella situazione di spirito dei due disputanti, eseguano da sè le ulteriori inferenze. Voglio solo aggiungere essere mia fermissima convinzione che la reazione contro la metafisica (provvida reazione in quanto ha liberato l'opera della scienza dalle mescolanze con gli arbitrî del sentimento e della fede) è stata da molti portata tant'oltre da danneggiare la scienza stessa. I matematici, che hanno vivo il senso della purezza scientifica, hanno recato gran beneficio nella

scienza economica col rialzare in essa la dignità dell'analisi astratta, offuscata ed oppressa dalla congerie degli aneddoti della scuola storica. Ma, come accade, vi hanno introdotto anche i pregiudizî della loro professione; ed, essendo essi studiosi delle condizioni generali del mondo fisico, il pregiudizio, che le matematiche possano prendere di fronte all'Economia (ch'è scienza dell'uomo, di una forma dell'attività cosciente dell'uomo) l'atteggiamento medesimo, che legittimamente prendono di fronte alle scienze empiriche della natura.

Da ciò che son venuto esponendo, voi ricaverete agevolmente per quale e quanto gran tratto andiamo d'accordo nello stabilimento dei principî dell'Economia, e per quanto e quale divergiamo. Se le mie nuove osservazioni contribuissero a ridurre ancora il tratto di divergenza, ne sarei ben lieto.

Perugia, 20 ottobre 1900[1].

---

[1] Il Pareto replicò a questa seconda lettera nel *Giornale degli economisti*, febbraio 1901, pp. 131-138.

X

IL GIUDIZIO ECONOMICO E IL GIUDIZIO TECNICO

OSSERVAZIONI
A UNA MEMORIA DEL PROF. GOBBI

Se col Pareto mi accordo nell'affermare una rigorosa teoria economica, prescindente dalle considerazioni storiche e pratiche, e discordo poi *toto cœlo* dalla sua concezione di una meccanica economica [1], col prof. Ulisse Gobbi, autore di una assai pregevole memoria sul *Principio della convenienza economica* [2], che prende appunto le mosse dalla discussione tra il Pareto e me, l'accordo è maggiore, perchè si estende, non solo alla parte negativa del rigetto della meccanicità, ma anche alla parte positiva, cioè al modo di concepire il problema fondamentale dell'Economia.

Il Gobbi pensa, come me, che per intendere il fatto economico bisogni anzitutto eliminare quanto è di pertinenza dell'attività teoretica e che, solo in connessione con l'attività economica, si denomina tecnica; e che l'attività economica sia l'attività pratica e volontaria dell'uomo, distinta insieme e connessa con l'attività morale.

Ora, appunto quando si va d'accordo per gran parte, è bene mettere a frutto siffatta favorevole condizione col chiarire il problema in tutti gli altri particolari. Giacchè posse-

---

[1] Si vedano le due lettere precedenti.

[2] Ulisse Gobbi, *Sul principio della convenienza economica*, memoria presentata al R. Istituto lombardo di scienze e lettere (vol. XXI, fasc. III, Milano, 1900).

diamo qualcosa in comune, adoperiamoci con forze unite a migliorarne il possesso. Tale dev'essere stato il pensiero del Gobbi nello scrivere la sua memoria; e tale è il mio nel discuterla, come ora fo, brevemente.

Non saprei lodare abbastanza il Gobbi per l'ordine, la lucidezza, il rigore che ha messo nel suo scritto, e per aver illustrato con begli esempî e con svolgimenti opportuni la mia tesi. Inoltre, a lui spetta il merito di avere adempiuto in gran parte un augurio, che io facevo scrivendo al Pareto: che cioè « altri avesse riallacciato alle mie proposizioni generali le varie questioni, che si dicono di scienza economica ». Chi voglia vedere come dalla definizione dell'atto economico si pervenga alle empiriche distinzioni di forze personali, di forze di altri individui, e di cose distinte dalle persone; come si pervenga ai concetti di costo (oggettivo e soggettivo), di prezzo o valore monetario, di misurazione di valori, di ricchezza (patrimonio, reddito), di produttività, di ragguagli tra cose omogenee e tra cose eterogenee, non deve ricorrere ai miei scritti, ma alla memoria del Gobbi.

Ma sui ritocchi da lui apportati alla concezione da me esposta dell'atto economico nelle sue relazioni con gli altri atti dello spirito, ho qualcosa da osservare. — Il Gobbi, a mio parere, segue una via poco sicura col togliere ad oggetto delle sue considerazioni non già atti (scientifici, tecnici, economici. morali, ecc.), ma giudizî.

È un metodo che ha, senza dubbio, famosi patroni, sotto la cui protezione anch'io mi son messo negli anni di tirocinio. Lo promosse, tra gli altri, quell'acuto analizzatore che fu lo Herbart, il quale deve ad esso alcune delle sue più celebri, ma non delle sue più salde teorie.

Il giudizio, come s'intende nella logica formalistica, è una proposizione, un breve giro di parole che sta per sè, una formola verbale. In quanto tale, esso non può esser materia

se non della scienza estetica, la quale considera ogni fatto di espressione. Sempre che vogliamo non già fermarci alla forma rappresentativa, verbale o estetica, sibbene studiare il contenuto dei fatti che quella forma ci trasmette, l'esame del *giudizio* è infecondo; e il considerare questo come avente realtà fuori dell'attività espressiva, oscura e falsifica i principî degli altri ordini di fatti.

Credo (e l'ho detto altrove) che anche la scienza dell'attività intellettuale, ossia la Logica, si avvantaggerà col liberarsi dalle forme verbali, che ora, nei trattati, sogliono passare per categorie logiche. Se ogni giudizio che si dice logico presuppone un concetto, è chiaro che il giudizio verbale non è il fatto propriamente logico, ma una delle tante forme estetiche dell'atto logico. Col porre a capo della Logica l'analisi del giudizio a quel modo inteso, si scambiano le ombre pel vero, il corpo per lo spirito. Il concetto logico vive nei sostantivi, nei giudizî, sillogismi, entimemi, epicheremi, sistemi, e in quante altre forme si vogliano empiricamente distinguere ed enumerare; ma, se le sue condizioni di vita sono date dall'atto estetico, l'atto logico, in sè considerato, è distinto dalla forma espressiva: è *l'espresso*, non è *l'espressione*[1].

Pure, nel caso della logica, l'importanza eccessiva data al giudizio e alle altre forme si spiega e si scusa per la considerazione appunto che il fatto logico è, in concreto, inseparabile da quelle. L'analisi, fermandosi alle forme, non va fino al fondo; ma non inventa fatti inesistenti. Nel caso

[1] Lo Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik* (2ª ediz., Berlino, 1890), I, 198 sgg., ascrive a merito singolare di Aristotele l'avere sciolto il pensiero dalla forma verbale, fondando la dottrina del sillogismo sugli ὅροι termini o concetti, e non sulle προτάσεις, proposizioni o premesse; e a suo difetto, il non essersi serbato a tale altezza, avendo, subito poi, confuso daccapo pensiero e forma verbale: onde la necessaria conversione (cominciata già nel suo autore) della logica sillogistica in logica formalistica o scolastica.

invece delle altre scienze, delle scienze pratiche, l'assumere il giudizio come un *prius* o come un fatto elementare, si riduce a una vera creazione mitologica, per effetto della quale si pone un anello immaginario nel processo reale dello spirito.

Qualche filosofo e qualche scuola filosofica hanno pensato che l'azione pratica dell'uomo sia preceduta da giudizî pratici o di valore. Il processo sarebbe: 1° Giudizio teorico: « *A* è ». 2° Giudizio pratico: « *A* è buono » (o cattivo, utile o dannoso, conveniente o sconveniente, ecc.). 3° Intervento della volontà, per dirigere l'azione secondo il giudizio n. 2.

L'immaginario, in questo preteso processo, è il secondo stadio, il n. 2. Il n. 2 è effetto d'illusione psicologica: illusione alla quale si possono assegnare due cause.

La prima causa è la rapidità con la quale alle nostre volizioni ed azioni seguono, nella coscienza, i riflessi teorici di esse. L'uomo che vuole, nell'attimo che vuole, non riflette sulla sua volontà. Ma nell'attimo seguente può dare alla sua accaduta volizione l'espressione teorica: « Voglio *A* perchè *A* è buono, o non voglio *A* perchè *A* è cattivo ». Questo riflesso, proiettato all'indietro e considerato come motivazione espressa, ingenera l'illusione dei giudizî pratici o di valore. Ma giudizî pratici non esistono: i giudizî sono sempre teorici, e sono teorici ancorchè siano teorici del pratico, ossia abbiano come antecedente e materia le volizioni. Per dire che « la tal cosa è da volere o da non volere », bisogna, anzitutto, averla voluta o non voluta. Non c'è altra via per giungere a quella famosa appendicetta, a quel *Zusatz*, del quale parlava lo Herbart! Un'azione non la voglio, perchè è utile, ma è utile, perchè la voglio.

La seconda causa è in un'ambiguità della usuale terminologia filosofica. La coscienza del valore e del disvalore

si suol chiamare anche giudizio di valore. E, poichè tale coscienza di valore e di disvalore, di approvazione e di riprovazione, è implicita in ciascun atto dello spirito, anzi è quell'atto stesso, si dice che ogni atto dello spirito implica giudizî di valore. Chi ha voluto evitare la parola «giudizio», che fa pensare troppo facilmente a un atto teoretico, si è servito dell'altra di «sentimento»; la quale, se ha il vantaggio di escludere la rappresentazione e la riflessione teoretica, ha, a sua volta, l'inconveniente di far pensare troppo alle empiriche distinzioni del piacere e del dolore. Comunque, resti ben inteso che i giudizî di valore, nel senso predetto, non sono espressioni teoriche, che guidino l'attività pratica, simili a lanterne nel buio della notte. L'attività pratica porta seco la sua propria luce o le sue proprie lanterne, e non ha bisogno di quelle altre.

Dall'attività teoretica si snoda la pratica, immediatamente, senza interposizione di giudizî pratici. Il processo è composto di due stadî, che si suddividono in sè stessi, ma che non patiscono, tra loro, un terzo stadio, intermedio.

Ora veda un po' il Gobbi se il suo giudizio di convenienza, — ch'egli considera come il giudizio propriamente economico, — non cada sotto questa mia critica, che riassumo in un dilemma: — O il giudizio di convenienza è un atto teoretico, e in tal caso è un *posterius*, che non ci riguarda. O è un atto non teoretico, e allora è l'azione stessa economica: non è un giudizio, è la volontà.

Che il Gobbi tenda realmente all'errore d'immaginare un giudizio di convenienza come guida dell'azione pratica o della volontà, si trae, a me sembra, dal complesso della sua trattazione. — Egli considera, inoltre, due casi del giudizio di convenienza: quello in cui esso ha per oggetto cose omogenee, e in cui applica il principio del minimo mezzo; e quello in cui volge sul confronto di cose eterogenee ed applica il principio d'importanza. Distinzione meramente em-

pirica, come il Gobbi stesso finisce col riconoscere quando osserva, sul confronto delle cose omogenee, che « non sarebbe esatto asserire il desiderio senza eccezione di una quantità illimitata di qualunque specie di cose »; e che « per molte cose può arrivare un punto in cui un aumento della loro quantità si vorrebbe evitare »; e che s'intende sempre parlare delle cose « in quanto possano servire ». Per rendere vera un'affermazione qual'è la seguente: « Ognuno troverà conveniente di sostituire ad un pezzo di pane un altro più grosso e della stessa qualità », sono necessarie determinazioni e restrizioni, mercè le quali la prima classe di giudizî si fonde senz'altro con la seconda. Del resto, il Gobbi risolve, in ultimo, il minimo mezzo e l'importanza nel principio economico fondamentale, ch'è quello dell'aumento dell'energia utilizzabile per un fine, o dell'aumento dell'energia utile.

Pei principî, nella loro posizione rispetto ai giudizî, si può ripetere la critica fatta ai giudizî rispetto all'attività pratica. I principî pratici sono creazioni scientifiche, e quindi espressione teoretica dell'atto pratico. L'atto pratico non è un principio, ma è la volontà. Che cosa, in fondo, vuol dire che il principio economico è l'aumento dell'energia utile, se non che l'atto economico è l'atto del volere, o, senz'altro, la volontà? Ogni altra determinazione del principio economico non può essere se non una tautologia o un chiarimento verbale. La volontà, in quanto viene assunta a considerazione scientifica, diventa il fondamento della scienza economica, il principio economico.

L'illusione dei giudizî come guida di ogni attività ha traviato il Gobbi anche in ciò ch'egli scrive intorno alla tecnica. Anche qui egli discorre di un giudizio tecnico, e si mostra poco soddisfatto della mia affermazione, che il concetto di tecnica non esprima se non « una situazione, in cui può trovarsi l'attività teoretica ».

Il giudizio tecnico sarebbe per lui il giudizio di possibilità, che seguirebbe quello scientifico di mera constatazione. Per lui, «il campo della tecnica è più limitato di quello della scienza, ma il confine tra essi non è punto determinato; in ogni caso speciale si constata se una data cognizione teorica possa venire applicata, possa cioè servire di fondamento alla pratica». Una contradizione patente con questa prima definizione mi sembra, per altro, ciò che osserva, e giustamente osserva, nel paragrafo seguente: che il suo cosiddetto giudizio tecnico riposa sopra due ordini di premesse: premesse scientifiche («l'impiego di una data energia è causa di un dato effetto»), e premesse storiche («la tale persona ha la disposizione di una data energia»). Gli è appunto per tal considerazione che, nelle mie *Tesi dell'Estetica*, avevo trattato della tecnica prima di giungere alla distinzione dei varî ordini di fatti teoretici, rappresentativi (fantastici e storici), e logici (intellettivi o scientifici), essendo entrambi questi ordini (e non un solo di essi) presupposti e condizioni dell'attività pratica. Il fatto tecnico è così poco un giudizio nel senso del Gobbi, una sottospecie dei giudizî scientifici, che, allorquando prende forma teorica, si esprime (a sua stessa confessione) con un discorsetto in cui sono combinati elementi scientifici ed elementi storici.

Senonchè, siamo di nuovo lì: il discorsetto descrittivo di quanto è accaduto nello spirito è ciò che può succedere al fatto tecnico, e non è il fatto tecnico. Questo non è un discorsetto o un giudizio: ma (non saprei mutar la parola) una situazione, la quale, esprimendosi teoricamente, non può non esprimersi per proposizioni, per giudizî, per discorsetti (estetici, non tecnici). Il mondo della tecnica è il mondo stesso teorico, della contemplazione, della scienza e della storia; delle rappresentazioni, dei concetti, delle percezioni, delle leggi ed astrazioni. Se lo si chiama tecnico,

non è già perchè le sopraindicate conoscenze possano mai cangiar la loro natura; ma semplicemente perchè sopravviene un nuovo fatto (l'azione pratica), che prende quelle conoscenze come base di operazione; e perchè c'è nel dizionario un vocabolo per designare questa situazione nuova, creata dal nuovo ospite: il vocabolo «tecnica».

Tutta la discussione precedente potrà sembrare una questione di lana caprina a chi, guardando dal di fuori, osserverà che, insomma, il Gobbi ed io diciamo lo stesso. Altri dirà, ch'è questione di forma e non di sostanza; ma, poichè le questioni di forma sono questioni di sostanza, preferirei dire ch'è questione tra due disputanti, i quali, accordandosi in quasi tutti i punti, non si sono ancora accordati nei restanti pochi, che non sono poi indifferenti, perchè nella verità nulla è d'indifferente, nè i meno importanti, perchè nella verità non vi ha il più e il meno importante. — L'osservazione, che segue, potrà dirsi invece, in linguaggio popolare, di sostanza. Essa concerne il rapporto da stabilire tra Economica ed Etica.

Il Gobbi ammette con me che attività economica ed attività morale siano insieme distinte ed una. Ma, quando viene a determinare questo duplice rapporto, cade nell'errore di concepire l'economica come subordinata all'etica. Se subordinazione ci fosse, come si potrebbe più parlare dell'autonomia dell'atto economico, e dell'Economia quale scienza indipendente?

Pel Gobbi, la morale determina il fine supremo; e, poichè senza fine supremo l'attività volontaria non procede diritta e sicura, la morale è elemento costitutivo dell'economia, e l'uomo è tanto più economico quanto è più morale.

Pure, io avevo cercato di mostrare, e mi pareva d'esservi riuscito, come siano concepibili uomini affatto economici nella condotta della vita, e privi o scarsi di senso morale. Nelle *Tesi dell'estetica* ho citato il Jago dell'arte e il

Cesare Borgia della storia. Nella replica al Pareto, ho recato esempî tolti dalla vita giornaliera, dai quali appare chiara perfino l'esistenza di un rimorso meramente economico, che può essere rimorso... di non aver fatto il male. Ritornando questa volta agli esempî letterarî, recherò alcune frasi del ritratto che il De Sanctis fa di un briccone, che era, nientemeno, Pietro Aretino: « L'Aretino... sa quello che vuole. La sua vita non è scissa in varie direzioni, uno è lo scopo, la soddisfazione dei suoi appetiti, o, come dice il Guicciardini, il suo particolare... Ci è innanzi a lui una specie di mercato morale; conosce quale è la merce più richiesta, più facile a spacciare e a più caro prezzo » [1]. E recherò queste parole, scritte da Vittorio Alfieri (uomo, che di cose volitive s'intendeva) nel *Misogallo*: « Negli uomini in generale, principalmente amiamo noi il forte sentimento ch'è il fonte vero d'ogni bene buono, come altresì d'ogni male buono: ch'io avrò pur la temerità di dar questo epiteto al male, allorchè egli, da passioni ardenti ed altissime procreato, si fa d'altissimi effetti cagione ». Ciò l'Alfieri chiamava, nella sua poetica, carattere tragico: il personaggio tragico era per lui l'uomo di forte volontà, nel bene come nel male; e niente abborriva tanto quanto le oscitanze e debolezze feminee [2]. Il carattere tragico alfieriano è, per l'appunto, un caso del nostro carattere coerente ed economico.

La connessione tra economia e morale non è di subordinazione, ma d'implicazione. La stessa materia, che riceve per opera della nostra volontà forma economica, riceve altresì forma morale: dove si applica il volere, si applica il dovere. Chi applica il solo volere, scevro d'ogni dovere, non per que-

---

[1] *Storia della letteratura italiana*, II, 128 sgg.

[2] Si veda la bella memoria del dott. M. Porena, *La poetica alfieriana della tragedia* (in *Atti della R. Accad. di Archeol. e Belle lett.* di Napoli, 1900, estratto, p. 29 e sgg.).

sto diventa uomo antieconomico; resta uomo economico, che non si è innalzato ancora ad uomo morale. Qui è la distinzione. Ma chi applica il dovere non può non applicare, al tempo stesso, il volere, giacchè dovere è dover volere. Qui è la connessione. Il dovere è un determinato indirizzo della volontà, ossia del fare utile dell'uomo.

Confesso che do qualche importanza all'aver messo in luce, come non so che sia stato fatto da altri, questo ufficio dell'utilità o dell'economicità. L'utile è stato riputato finora dai filosofi o un fatto secondario e misto, o un semplice caso di deviazione dalla morale (egoismo). Esso è, invece, a mio parere, un momento distinto e autonomo della vita dello spirito: il momento in cui la volontà è volontà, senza essersi ancora determinata e dialettizzata in morale e immorale.

Solo movendo da questo concetto dell'utile, è possibile una critica dell'utilitarismo etico, che riesca efficace e non si perda in sofismi e scempiaggini, come di solito accade. La critica deve consistere nel dimostrare che, affermandosi essere ogni azione dell'uomo dominata dal criterio dell'utile, si afferma cosa indubitabile; ma che ciò non toglie punto che essa debba essere, e sia insieme, determinata anche dal criterio del dovere, il quale è sempre (e come potrebbe non essere?) dovere-utile.

20 gennaio 1901.

XI

ECONOMIA FILOSOFICA ED ECONOMIA NATURALISTICA

Gli studî di economia hanno via via disegnato, in questi ultimi anni, un doppio moto, procurando, per una parte, di liberarsi del fardello di tutte le questioni d'indole pratica o politica, e restringersi alla semplice considerazione della realtà effettuale; e, per l'altra, disinteressandosi sempre più delle dispute intorno alla natura dei fatti economici e alle relazioni tra essi e gli altri aspetti della realtà, col rinserrarsi nella cerchia dei fenomeni e professare di non volerla in alcun modo trascendere. Col primo moto, gli studî di economia hanno acquistato sempre più carattere teoretico o scientifico, che voglia dirsi. Col secondo, si sono avvicinati al tipo delle scienze naturali, o delle scienze matematiche della natura, applicando, come si suol dire, la matematica ai problemi economici.

Tra coloro che meglio rappresentano questa duplice tendenza è il Pareto, del quale non sarà mai a sufficienza lodato l'indefesso lavorio onde è venuto sempre correggendo e rendendo più rigorose le sue teorie, e il fermo quanto leale proposito di reprimere e disciplinare i proprî sentimenti di battagliero scrittore di cose politiche, sacrificandoli alla severità della scienza, tutte le volte che scientifico e non politico era il suo assunto. Anche il *Manuale*, or ora

venuto in luce [1], segna progresso rispetto alle sue opere precedenti, e in particolare al *Cours d'économie politique*, di dieci anni innanzi. E qual divario dai trattati di economia, che si sono composti, e ancora si compongono, da liberisti, e socialisti, e socialisti di Stato, e democratici cristiani, nei quali tutti si osservava, e si osserva, l'incapacità a tenere distinte le dottrine scientifiche e i programmi pratici! Qual divario, per non dir altro, tra questo manuale del Pareto e i volumi del prof. Loria, tanto immeritamente celebrati in Italia fino a poco tempo fa: volumi nei quali l'autore si valeva della scienza economica per bandire il suo «specifico sociale» della «terra libera».

Non abbiamo bisogno di dichiararci affatto d'accordo col Pareto sulla necessità di escludere i problemi pratici e politici dai quadri della scienza, perchè già per più anni gli fummo alleati in tale polemica. E, quantunque cultori dell'Economia filosofica, nemmeno avremmo nulla da obiettare alla seconda parte della riforma che egli rappresenta in grado eminente; cioè, alla riduzione dell'economia a scienza naturalistica astratta, o naturalistico-matematica, che volge le spalle alla indagine filosofica dell'atto economico. Perchè è evidente che, se quel modo di trattazione le volge le spalle, non è detto che un altro modo di trattazione non debba prender sopra di sè l'indagine, da esso trascurata. La cosiddetta scienza naturalistica e fenomenalistica e matematica si chiude in sè stessa, si difende e fortifica contro le incursioni estranee; ma con ciò appunto lascia una distesa libera nella quale un'altra scienza (che, secondo il nostro modesto avviso, è poi la scienza vera e propria, perchè è quella che sola permette di comprendere), potrà formarsi e trincerarsi. E, pure armate l'una contro l'altra, non per ciò

[1] *Manuale di economia politica*, con una introduzione alla scienza sociale (Milano, Società editrice libraria, 1906).

dovranno guerreggiarsi, bastando a ciascuna vigilare gelosamente i proprî confini.

Senonchè, il Pareto cade nell'errore consueto a tutti i naturalisti e fenomenisti e matematici, di negare il diritto di quella trattazione che essi non vogliono dare e non sono adatti e preparati a dare; onde, dopo essersi mostrati serî e competenti nel corpo dei loro libri, si mostrano in veste contraria nella prefazione, introduzione o conclusione, che vi aggiungono; dopo aver escluso la filosofia dai loro fini, introducono, ora di soppiatto ora violentemente, una mala filosofia, che dovrebbe essere la negazione di quella filosofia, che essi non conoscono e, tuttavia, non si sa poi perchè, aborrono e vituperano; quasi si possa amare o odiare ciò che non si è studiato e non si conosce.

A quale intento, infatti, il Pareto ha scritto i due primi capitoli del suo *Manuale*? Nè l'uno nè l'altro di quei due capitoli concerne la scienza economica in quanto tale, la quale comincia solo nel terzo, intitolato: « Concetto generale dell'equilibrio economico ». Ma il primo capitolo, che tratta dei « Principî generali », offre, come a dire, la Gnoseologia del Pareto; e il secondo capitolo, « Introduzione alla scienza sociale », la sua Etica. Ora l'autore, ben preparato a esporre i problemi dell'Economia pura, non è punto preparato per quelli della Gnoseologia e dell'Etica; e accade perciò che in quei due capitoli formicolino le più rischiose e ingiustificabili asserzioni.

Eccone qualche prova.

L'autore divide le proposizioni in due classi, scientifiche e non scientifiche: scientifiche sono quelle, che possono verificarsi sperimentalmente; non scientifiche, quelle non suscettibili di siffatta verificazione (pp. 25-27). Ma che cosa significa qui « sperimentalmente »? E, se per esperienza s'intende la condizione necessaria di ogni conoscenza umana, che cosa mai potranno essere le proposizioni non scientifiche,

se non proposizioni false? O che cosa altro mai sono le proposizioni non false, ma fuori dell'esperienza umana? Il curioso è, che il Pareto adduce come esempio di proposizione scientifica, cioè sperimentalmente verificata, questa: « L'area di un rettangolo è uguale alla base moltiplicata per l'altezza »; e di proposizione non scientifica, non verificabile sperimentalmente, quest'altra: « Si deve amare il prossimo come sè stesso ». E, a farlo apposta, la prima è sperimentalmente inverificabile, perchè, com'è noto, nessun rettangolo geometrico esiste o può esistere nella realtà, essendo esso nient'altro che costruzione arbitraria, per quanto comoda, del geometra; laddove la seconda si può farla scaturire dall'animo del Pareto e di ogni altro galantuomo, anzi perfino da quello dei non galantuomini e degli inquilini delle galere. — « Le leggi scientifiche non hanno un'esistenza oggettiva. L'imperfezione della mente umana non ci consente di considerare nel loro insieme i fenomeni; siamo costretti a considerarli partitamente. Quindi, invece di uniformità generali, che ci sono e ci rimarranno sempre incognite, siamo costretti a considerare infinite uniformità parziali, ecc. ecc. » (p. 7). Che cosa è l'imperfezione della mente umana? Si conosce forse una mente perfetta, al paragone della quale si possa stabilire che quella umana è imperfetta? [1]. « Noi

---

[1] « Non vi possono essere due ragioni e due spiriti, non una ragione divina ed una umana, non uno spirito divino ed uno umano, che siano semplicemente diversi. La ragione umana, la coscienza della sua essenza, è ragione in genere, è il divino nell'uomo; e lo spirito, in quanto è spirito di Dio, non è uno spirito di là dalle stelle, ma è Dio presente, onnipresente, è spirito in tutti gli spiriti. Dio è un Dio vivente, che è efficiente ed attivo ». (HEGEL, *Philosophie der Religion*, Berlino, 1840, I, 34). Tolgo queste parole da un filosofo dei più diffamati come metafisici; e domando chi sia più metafisico e trascendente, se lo Hegel, che non ammetteva una mente divina di là dall'umana, o i naturalisti come il Pareto, che riconoscono per l'appunto (e chi sa per qual via giungano a tale conoscenza) una mente perfetta di là dalla nostra imperfetta.

non conosciamo, non conosceremo mai, un fenomeno concreto in tutti i suoi particolari: vi è sempre un residuo» (p. 8). E chi mai lo conoscerà, se l'uomo non lo conosce? — «Tutte le scienze naturali sono ora giunte allo stadio in cui i fatti si studiano direttamente. L'economia politica vi è pure, in gran parte almeno, pervenuta. Solo nelle altre scienze sociali c'è chi si ostina a porre in relazioni concetti e vocaboli; ma occorre smettere di ciò fare, se si vuole che quelle scienze progrediscano» (p. 12). Come se poi il *Manuale* stesso del Pareto non fosse un tessuto di «concetti» e di «vocaboli»! L'uomo pensa per concetti ed esprime i concetti nei vocaboli. — Il Pareto usa i termini «necessità» e «verità assoluta»; ma dichiara (p. 32) che fa ciò solo perchè altri li adopera, perchè dal canto suo «non sa quali sieno le cose che si vuole indicare con quei termini». E perchè, non avendo chiaro ciò, adoperarli? O perchè, adoperandoli, non apprenderne il significato da quei maestri che si chiamano Platone, Aristotele, Cartesio, Leibniz, Kant, e via dicendo, e dei quali ognuno può tenersi onorato di diventare discepolo? — In genere, attraverso tutto il capitolo, corre l'idea prettamente naturalistica, che ciò che si afferma senza che sia intimamente compreso è scienza; e ogni tentativo di comprendere è metafisica, è sentimento, è misticismo, è verbalismo, è chiacchiera da letterato, e via obbrobriando.

Nel capitolo sull'Etica, il Pareto divide le azioni in due classi: azioni logiche e azioni non logiche: esempio delle prime, la deliberazione in virtù della quale si fa acquisto di una certa quantità di grano; esempio delle seconde, l'uniformarsi a una regola di galateo o a un atto di culto (p. 36). Ma egli sarebbe assai impacciato se fosse invitato a dimostrare che nelle seconde non entri la logica, o che non v'entri al modo stesso che nelle prime. Le proposizioni non logiche hanno, al dir del Pareto, parte notevolissima

e di gran momento nella vita sociale. « Ciò che dicesi morale e costume ne dipende interamente. Sta di fatto che sinora nessun popolo ha avuto una morale scientifica e sperimentale. I tentativi, fatti da filosofi moderni per ridurre la morale a tale forma, riuscirono vani; ma, quando anche si volesse ritenerli concludenti, rimarrebbe sempre che non escono da un ristrettissimo cerchio e che i più degli uomini, quasi tutti, li ignorano interamente » (p. 45). Come se i filosofi della morale fossero costruttori di programmi morali, e non già semplicemente indagatori di ciò che la morale è realmente! « *Moral predigen ist leicht* » (scriveva lo Schopenhauer, proprio nell'epigrafe della sua dissertazione sul fondamento della morale), « *Moral begründen schwer* »; e sul *begründen* si sono affaticati i filosofi, con fortuna per lo meno non inferiore a quella dei cultori delle altre discipline. — « Molti sono i sistemi di morale, che ebbero ed hanno corso; nè per lungo contendere dei loro fautori alcuno di essi ha acquistato decisa prevalenza sugli altri, onde è rimasta pendente la questione quale sia il migliore e ancora pende: come pei tre anelli, di cui ragiona il Boccaccio in una sua novella; nè potrebbe essere altrimenti, perchè manca ogni criterio sperimentale e scientifico per decidere tale questione » (p. 66). Ma, nella storia della filosofia morale, il criterio scientifico c'è, ed è quello appunto col quale si fa la critica delle varie teorie etiche. Nella vita poi (se per « sistema di morale » si vuol intendere la morale in atto), non si sa che cosa mai possa essere la « contesa tra le varie morali ». « Vi sono certi fenomeni ai quali nella nostra società si dà il nome di etici o morali, che tutti credono conoscere perfettamente e che nessuno ha mai saputo rigorosamente definire » (p. 46). Nessuno? Certo, è facile dire « nessuno », quando si crede di essersi sbrigati della teoria etica di Kant con poche parole, come queste: « Un principio di legislazione propriamente universale non può aver valore in

una società, come quella degli uomini, costituita da individui diversi per sesso, per età, per qualità fisiche e intellettuali, ecc.; e se quel principio s'intende soggetto a restrizioni, che tengano conto di tali ed altre simili circostanze, il problema principale diventa quello di conoscere quali di tali restrizioni occorre accogliere e quali respingere; e le premesse che avevamo poste, diventano perfettamente inutili» (pp. 63-64).

Così si passa sopra, senza soverchi complimenti, a problemi gravissimi e a pensieri di menti altissime, che vengono trattati come inezie e vuoti giuochi di parole. E a noi sembra opportuno mettere in guardia i lettori contro siffatto non lodevole atteggiamento mentale, sia perchè lo troviamo in un libro, per altri riguardi degno di nota, di scrittore giustamente reputato; sia perchè vediamo che esso viene suscitando imitatori. Anche l'opuscolo del Calderoni sulle *Disarmonie economiche e le disarmonie morali*, uscito contemporaneamente al saggio del Pareto [1], pecca per questo verso. L'autore combatte a sua volta l'imperativo categorico kantiano (formola che ha, indubbiamente, manchevolezze, ma di ben altra sorta), interpetrandolo in modo strabiliante, cioè come se il Kant per mezzo di esso inculcasse a tutti gli uomini di fare — le medesime azioni! (pp. 57-66). «Nessuna virtù e nessun dovere resisterebbe ad un esame, fatto rigorosamente in base a questo criterio. Molte azioni sono per noi un dovere appunto perchè gli altri uomini non le fanno, e rimangono tali a condizione che non siano troppi gli uomini capaci, volenterosi di imitarle» (p. 65). Tale censura culmina nel paragone: «In una barca sopraccarica, l'opportunità di

---

[1] Mario Calderoni, *Disarmonie economiche e disarmonie morali*, saggio di un'estensione della teoria ricardiana della rendita (Firenze, Lumachi, 1906).

sedersi da una parte o dall'altra dipende strettamente dal numero di persone sedute dalla parte opposta; se qui fosse seguito un imperativo kantiano qualsiasi, il capovolgimento della barca porrebbe tosto fine ai consigli del pilota e alle buone volontà dei passeggieri » (p. 66). Ora, basta ricordare che l'imperativo kantiano vuol essere meramente formale, per intendere come questa critica sia fuori di luogo. Il Calderoni immagina che l'assolutezza dell'attività morale formi contrasto con la relatività delle azioni morali (p. 57); laddove quell'assolutezza non esclude, anzi include, il variare degli atti morali, non solo da età ad età e da popolo a popolo, ma da individuo a individuo, e a ogni istante della vita di ciascun individuo. Così anche, secondo il Calderoni, vien dissipata o cangia totalmente aspetto « la celebre questione se il fondamento della morale stia nella ragione o nel sentimento: se cioè le azioni morali sieno il prodotto di sentimenti e di previsioni di piacere o di dolore, oppure, secondo la dottrina kantiana, debbano dipendere esclusivamente dal proposito di uniformarsi ad una norma, ad una specie di misterioso comando interiore, la cui origine ed autorità si sottrae ad ogni analisi e ad ogni discussione. Entrambe le diverse teorie non fanno che esprimere i medesimi fatti... in maniera diversa » (pp. 99-101). E si tratta, invece, del problema capitale dell'autonomia o eteronomia della morale. Ma, secondo il Calderoni, lo studio della morale dovrebbe condursi mercè l'« esperienza esteriore », e la ricerca delle condizioni intime dell'azione morale non avrebbe importanza se non in quanto si rifletta nella esperienza esteriore (pp. 97, 99).

Con l'« esperienza esteriore » non si riesce a concepire, non che la morale, nemmanco l'economia; e ciò mantengo fermo anche contro l'osservazione del Calderoni (pp. 94-5 *n*), il quale per equivoco suppone cosa che da mia parte non ho mai pensata; cioè, che io intenda introdurre nella

scienza economica le approvazioni o disapprovazioni personali dell'autore della teoria; laddove io ho detto e dico che ad ogni atto economico sono applicabili parole che suonano approvazione o disapprovazione (contento e scontento, soddisfazione e insoddisfazione, ecc.), ma ciò, anzitutto, nella coscienza di colui che lo compie. In altri termini, le scelte economiche sono atti di coscienza e di volontà; e col considerarle meccanicamente e matematicamente si ottiene solo di falsificarle. Potrà giovare anche talvolta falsificarle; ma non certo pel fine della conoscenza intima e filosofica.

Venendo all'argomento proprio dell'opuscolo del Calderoni, in esso, come appare dal titolo, si vuol mostrare che, nel campo della morale, si riscontrano gli stessi fatti di disarmonie, che nell'economia si chiamano fatti di rendite (dei quali la rendita ricardiana della terra è notoriamente solo un caso particolare); come vi si riscontra il fatto della diversa intensità dei sacrificî che gl'individui compiono in rapporti di scambio i quali sul mercato sono equivalenti. — Senonchè, è poi passato davvero il Calderoni, come si proponeva, dal campo dell'economia al campo della morale? A me non pare. Egli pone da un canto le leggi morali, i codici morali della società, formati sopra una sorta di media, e diretti a indurre col biasimo e con la lode, coi premî e coi castighi, i meno proclivi alla virtù a coltivarla, e i più proclivi al vizio a distogliersi da questo; e dall'altro canto, le varietà delle condizioni individuali. E osserva che accade, in conseguenza di ciò, che alcuni si trovino a godere di lode o di gloria assai superiore al loro merito individuale, per aver compiuto azioni che rispondevano semplicemente alle proprie inclinazioni; ed altri soffrano biasimo o infamia di gran lunga sproporzionati alla propria colpa (pp. 70-3). Ma codice morale, lodi, premio, gloria, biasimo, infamia, castigo sono qui divenuti, a me sembra, tutti concetti meramente economici, e non sono più morali; e perciò non si può qui parlare

di un'estensione dell'economia alla morale, sibbene di fatti economici che si fanno rientrare, com'è naturale, nelle già note leggi dell'economia. Chi, per meritare la lode sociale (per acquistare la merce-lode sociale), deve compiere uno sforzo minore di un altro che pure acquista lo stesso grado di lode (la stessa quantità di merce-lode), e beneficia perciò, rispetto a costui, di un vantaggio (di una rendita), è, sotto questo rispetto, un *homo œconomicus*, non un *homo moralis*. La morale, in quanto morale, qui non entra.

Sfugge al Calderoni la peculiarità dell'atto morale, e perciò è condotto anche a immaginare una scienza economica, con la quale la filosofia morale s'identifichi (pp. 9-10). Ma, se ogni azione morale è insieme, di necessità, azione economica, e si può guardarla in tale aspetto, un'azione economica non è di necessità azione morale. Le due considerazioni, l'economica e la morale, sono, insieme, unite e distinte tra loro: nesso questo altamente speculativo, che non si lascia afferrare da chi usa metodi empirici, quando anche sia ingegno acuto e sottile, quale è, senza dubbio, il Calderoni.

Per altro lo stesso Calderoni, con le osservazioni che fornisce circa la grossolanità dei valori di mercato e delle norme e dei codici morali, e col richiamar l'attenzione sull'individualità dell'agente e dell'azione economica e morale, viene a mettere in mostra i limiti e l'insufficienza di ogni trattazione empirica così della morale come dell'economia. Ed è questo forse il meglio del suo scritto. Non importa che egli cerchi di consolarsi col dichiarare « inessenziale » la conoscenza degli interiori moventi e condizioni (p. 97), o di rassegnarsi, dicendola impossibile a conseguire e segno solo di sforzi inani (p. 101). Dal suo scritto risulta proprio questo: che c'è, di là dalle categorie empiriche, una realtà economica e morale, la quale domanda di essere conosciuta.

Febbraio 1906.

Nota finale. — Sulle dottrine e la storia del marxismo e del socialismo ho avuto posteriormente occasione di svolgere e ampliare le mie osservazioni in varî scritti, che si trovano ora raccolti nelle *Conversazioni critiche* (Bari, Laterza, 1918), serie I, sez. XI: « Socialismo e filosofia ». Sulla fase ultima del socialismo è da vedere anche *Cultura e vita morale* (ivi, 1914), pp. 169-79. Sul materialismo storico, oltre gli accenni che vi ho fatti nella *Teoria e storia della storiografia* (ivi, 1917), torno di proposito nella mia storia della *Storiografia italiana nel secolo decimonono* (Bari, 1922), e propriamente nei capp. XVII e XVIII. Circa la costruzione della scienza economica, si veda la *Filosofia della pratica* (2ª ed., ivi, 1915), parte II, sez. I.

INDICE DEI NOMI *

* Il nome del Marx non è notato in quest'indice.

INDICE

GIUS. LATERZA & FIGLI - EDITORI - BARI

Dello stesso autore:

Filosofia dello spirito: vol. I: *Estetica*, teoria e storia, quarta edizione riveduta . . . . L. 25,—

— vol. II: *Logica come scienza del concetto puro*, quarta ed. 22,-

— vol. III: *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, seconda edizione riveduta . . . . 15,—

— vol. IV: *Teoria e storia della Storiografia*, seconda ediz. 12,—

Saggi filosofici: vol. I: *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'Estetica italiana* . . . .

— vol. II: *La filosofia di Giambattista Vico* . . . . .

— vol. III: *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia* . . . .

— vol. IV: *Materialismo storico ed economia marxistica*, edizione riveduta 18,50

— vol. V: *Nuovi saggi di estetica* . . . . 14,—

Scritti di storia letteraria e politica: vol. I: *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento* . . . . 15,—

— vol. II: *La rivoluzione napoletana del 1799*. Biografie, racconti e ricerche, terza edizione . . . . 16,—

— vol. III, IV, V e VI: *La letteratura della nuova Italia*, saggi critici, (voll. I, II, III, e IV), ciascuno . . . . . . 25,—

— vol. VII: *I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*, nuova edizione . . . . 12,—

— vol. VIII: *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* . . . . 12,—

— vol. IX-X: *Conversazioni critiche*. Serie I e II (in ristampa).

— vol. XI: *Storie e leggende napoletane* . . . . 12,—

— vol. XII: *Goethe*. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte . . . . 12,—

— vol. XIII: *Una famiglia di patrioti ed altri saggi storici e critici* . . . . 12,—

— vol. XIV: *Ariosto, Shakespeare e Corneille* 16,50

— voll. XV-XVI: *Storia della storiografia italiana*, 2 voll. 40,—

— vol. XVII: *La poesia di Dante* 15,50

Scritti varii: vol. I: *Primi saggi* . . . . 8,—

Breviario di Estetica, quattro lezioni, seconda edizione . 3,50

LA CRITICA

RIVISTA DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Annate I-XIX (1903-1921)

Abbonamento annuo per l'Italia L. 20,— per l'Estero Fr. 22,—